ZUR FEIER

DES

REFORMATIONSFESTES

UND DES

ÜBERGANGS DES REKTORATS

AUF

DR. ERICH BETHE

LADET HIERMIT EIN

DER REKTOR DER UNIVERSITÄT

DR. HEINRICH SIBER

DURCH DEN

DESIGNIERTEN DEKAN DER THEOLOGISCHEN FAKULTÄT

DR. HANS HAAS

Idee und Ideal der Feindesliebe in der außerchristlichen Welt

ein religionsgeschichtlicher Forschungsbericht

LEIPZIG 1927
DRUCK VON ALEXANDER EDELMANN
UNIVERSITÄTS-BUCHDRUCKER

ZUR FEIER

DES

REFORMATIONSFESTES

UND DES

ÜBERGANGS DES REKTORATS

AUF

DR. ERICH BETHE

LADET HIERMIT EIN

DER REKTOR DER UNIVERSITÄT

DR. HEINRICH SIBER

DURCH DEN

DESIGNIERTEN DEKAN DER THEOLOGISCHEN FAKULTÄT

DR. HANS HAAS

Idee und Ideal der Feindesliebe in der außerchristlichen Welt

ein religionsgeschichtlicher Forschungsbericht

LEIPZIG 1927

DRUCK VON ALEXANDER EDELMANN

UNIVERSITÄTS-BUCHDRUCKER

Am 31. Oktober wird, wie alljährlich, die Universität das Gedächtnis der Reformation durch einen Festgottesdienst in der Paulinerkirche feiern. An diesen anschließend erfolgt um 11 Uhr in der Aula der Universität der feierliche Rektorwechsel, wobei der derzeitige Rector Magnificus Dr. jur. Heinrich Siber, o. Professor des Römischen Rechts und des Deutschen bürgerlichen Rechts, über das Studienjahr 1926/27 Bericht erstatten und sodann das Rektorat seinem erwählten und bestätigten Nachfolger Geheimrat Dr. phil. Erich Bethe, o. Professor der klassischen Philologie, übertragen wird. Zu diesen Feiern wird durch Überreichung des vorliegenden Programms des designierten Dekans der Theologischen Fakultät, Dr. theol. Hans Haas, o. Professor der Religionsgeschichte, eingeladen.

Leipzig, den 17. Oktober 1927.

Von göttlichem Zürnen hat vorm Jahr zum gleichen Tage das Universitätsprogramm — für gewöhnlich nur ein gelehrtes Opfer ohne innere Beziehung zu der besonderen Gelegenheit — gehandelt.[1]) Auch menschliches Verzeihn und Lieben ist am Ende so ganz unangemessen nicht das Thema, wie einem anderen Mitgliede der Theologischen Fakultät als deren designiertem Dekan die Pflicht zufällt, in Hast das literarische Opusculum zu liefern, mit dessen Überreichung die Alma Mater Lipsiensis, niemals mit leeren Händen kommend, sich beehrt, ihre Angehörigen wie ihre Freunde und Gönner zur Feier des Reformationsfestes und zum Rektoratswechsel einzuladen:

Idee und Ideal der Feindesliebe in der außerchristlichen Welt,

ein religionsgeschichtlicher Forschungsbericht.

An dem Forschen, von dem die folgenden Blätter zu reden haben, ist ihr Verfasser selbst beteiligt. In Einzelnem wird das ja wohl auch überm Lesen da und dort jedem Achtsamen zutage treten. Mehr noch indes als sich und seinem Eigenen wird er den zugemessenen Raum geflissentlich anderen zu überlassen haben, sie zu Worte kommen lassend, mit dem Absehen, darzulegen, was sie, jeder von seinem wissenschaftlichen Standort aus, geleistet haben, in Dunkel Tageslicht oder, wo das nicht, doch wenigstens einigen Fackelschein zu bringen. Nicht das wird füglich an einem „*Où en est . . .?*“, einem Forschungsberichte, der wirklich ist, was er zu sein hat, zu bekritteln sein, daß sein Erstatter so viele andere zum Leser reden läßt, hinter Forschern, die jeweils den Quellen näher als er selber stehen, bescheidentlich zurücktretend: Tadel, der ihn verdientermaßen träfe, wäre im Gegenteil das, daß er etwa zu wenig dieser anderen herangezogen hätte, den oder jenen, der zur Aufhellung des zur Erörterung stehenden Problems seinen Beitrag beigesteuert, nicht zwar geflissentlich totschweigend, wohl aber übersehend. Nicht durchaus unpardonierbare Sünde doch auch dies freilich in Ansehung der allgemein menschlichen Unzulänglichkeit. Entrichtet ihr auch der gewissenhafteste wissenschaftliche Arbeiter immer mehr oder weniger Tribut, so ganz unvermeidlich erst recht, wer, wie der vergleichende Religionshistoriker, in aller Welt zu Hause sein soll, d. h.

---

[1]) Emil Balla, Die Droh- und Scheltworte des Amos.

beruflich gehalten ist, die Forschungsarbeit vieler, weit auseinanderliegender -logien und -istiken zu verfolgen und zusammenzuschauen. Daß auch diese seine Aufgabe Sinn und Wert hat, soll sein Opusculum — mehr als ein solches darf eine Universitätsprogrammschrift wie diese dem äußeren Umfang nach ja gar nicht werden und daher von vornherein nicht werden wollen — erweisen. Den über der Lektüre der Materialiendarbietung und -verwertung hoffentlich erkennbar genug hervortretenden Zweck, für den der Verfasser in Dienst genommen hat, wen immer und was immer er dafür brauchbar oder wertvoll fand, wird jeder der dankbar von ihm Genützten gerne sich gefallen lassen.

Feindesliebe — das Wort hat paradoxen Klang dem Ohr. Man kann oft hören, und nicht in geistlichen Sermonen nur, mit diesem Paradoxon Feindesliebe sei eine Tugendübung, ja sei die Tugendübung bezeichnet, die, anderen unerschwinglich, die Christgläubigen merkmalig abhebt von der gesamten Menschheit außer ihren Reihen. „Darin“, so ist schon bei Tertullian[1]) zu lesen, „besteht die uns eigentümliche und vollkommene Güte, die nicht die gewöhnliche ist. Denn die Freunde zu lieben, ist Brauch bei allen, die Feinde — nur bei den Christen allein.“

Ob es mit Fug geschieht, daß wir uns so berühmen, vor den Bekennern aller anderen Credos eins vorauszuhaben: den Liebessinn, der es fertigbringt, nicht gegen Freunde nur, sondern auch dem Beleidiger gegenüber sich tatwirkend zu erweisen? Liebe zum Feinde: man erwartet sie nicht zu finden in der außerchristlichen Welt; aber — es ist das ein Bekenntnis, das die Ehrlichkeit von uns erheischt — begegnet, wirklich begegnet wird ihr auch im Bereiche der christlichen Welt kaum irgendwo. Jedenfalls kaum irgend in der christlichen Welt, die uns vor Augen liegt. Und ob das in früheren Zeiten jemals so sehr viel anders war als heute?

Zu der von Martin Rade und Horst Stephan herausgegebenen literarischen „Festgabe für Wilhelm Hermann“[2]) hat Walter Bauer eine Abhandlung beigesteuert: „Das Gebot der Feindesliebe und die alten Christen“[3]), ein Beitrag, der es darauf abgesehen hat, zu untersuchen, wie die Glieder der christlichen Gemeinde in den ersten Zeiten ihres Bestehens der Forderung der Feindesliebe gegenüber sich verhalten haben. Was findet er? Er findet, daß wohl in der apologetischen Literatur fortgesetzt von Feindesliebe gesprochen wird als von einer tatsächlich vorhandenen und allgemein geübten, daß aber schon ein Blick in die Märtyrerakten eine merklich andere Wirklichkeit offenbare, wie denn auch schon im Neuen Testamente, selbst bei den beiden jüngeren Synoptikern, Stellen nicht fehlen, in denen das Gefühl der Liebe auf den engeren Bruderkreis eingeschränkt[4]), auf

---

[1]) ad Scapulam 1.

[2]) Ztschr. f. Theol. u. Kirche, Jahrg. 27 (1917).

[3]) a. a. O. S. 37—54.

[4]) Man vergleiche die mit dieser Beobachtung Bauers sich deckende Konstatierung C. H. Becker's (Islamstudien I, 412 = Christentum und Islam S. 31): „Der Nächste ist — trotz Jesus — dem Christen wie dem Muhammedaner immer nur der Glaubensgenosse gewesen.“ Nichttheologen haben für solche Tatsachen meist einen schärferen Blick als Theologen.

das Nichthassen reduziert ist, Stellen, in denen gleichgültige Kälte gegen die Ungetauften sich zeigt, ja ganz alttestamentlicher Geist der Rache und des Hasses gegen die Verfolger der Christgläubigen glüht. Ein Apostel Paulus allerdings war genugsam vom Geiste Christi berührt, Böses zu überwinden durch das Gute[1]; zumeist aber wird die von dem Apostel eingehaltene Höhenlage nicht erreicht und fehlt ein Vieles, daß in dieser Hinsicht Jesu Unterricht bei den Seinen Schule gemacht hätte. Ein Stephanus, der, wie der Meister, sterbend für seine Feinde betet, ist eine vereinzelte Erscheinung. Nicht als ob der hohen Forderung jemals überhaupt vergessen worden wäre; nicht als ob man sie mit einem „Sollte Gott gesagt haben?“ als eine unpraktikable, überspannte Weisung direkt beiseite zu schieben den Mut gefunden hätte: sehr bald aber doch schon hatte man sie durch die Deutung, die man ihr gab, um ihren tiefsten Gehalt gebracht. Jedenfalls ist die von dem Meister eingeschärfte Pflicht und das von ihm gegebene Vorbild seinen Jüngern nicht in Fleisch und Blut übergegangen, so daß sie ernstlich beflissen sich gezeigt hätten, nachzufolgen seinen Fußstapfen. Hat sich die Liebesforderung der Bergpredigt in der Christenheit erhalten, so doch immer eigentlich nur als ein gegenwärtig gehaltenes, über ihr schwebendes Ideal, die höchste ihrer Forderungen, als solche aber eine Forderung, „an der die Kräfte auch des Christen zerschellen“. Haben wenige, ganz wenige, und auch sie nicht mehr als nur annähernd, dieses Ideal erreicht, so gelten sie als Ausnahmen, deren Liebesgröße man anstaunt als heroische, übermenschliche, als sozusagen überchristliche Tugendleistung, als ein *meritum superabundans*, eine Leistung aber, die — das ist wohl zu beachten — sporadisch, wie in der christlichen Welt, auch in der außerchristlichen, ein leuchtendes Wunder, je und dann hervorgetreten ist.

Es ist ein katholischer Priester, der Jesuitenpater Pierre du Jarric, in diesem Falle doch wohl ein durchaus unverdächtiger Zeuge, der, und das auf Grund von Berichten von Genossen seines Ordens in Indien, von dem Großmoghul Akbar (geb. 1542, gest. 1605) rühmt: *„Denique clementiae humanitatisque etiam erga inimicos laude clarebat“*.[2] Dieses Lob aber wird dem indischen Herrscher nicht so einfach nur gespendet, es wird erhärtet durch tatsächliche Exempel. Und es sind schöne Beispiele, die als Beweise von Akbars hochherzigem Verhalten angeführt werden. Auf das Haupt eines rebellischen Reichsgroßen, der sich wiederholt schnödesten Verrats gegen ihn schuldig gemacht hat, sammelt er feurige Kohlen, indem er den Bezwungenen, statt ihn streng zu strafen, in alle seine früheren Würden und Ehren wiedereinsetzt. Schöner noch als diese Handlungsweise ist

---

[1]) Siehe Alfred Junker, Die Ethik des Apostels Paulus. Zweite Hälfte: Die konkrete Ethik (Halle 1919), S. 229ff.

[2]) *Petri Jarrici Tholosani S. J. Thesaurus rerum Indicarum.* Coloniae 1615/16. II, 501. (Der französische Originaltext fehlt in unserer Universitätsbibliothek.)

sein Verhalten in einem anderen Falle. Ein indisches Schiff, besetzt von muhammedanischen Pilgern, ist, auf der Fahrt nach Mekka begriffen, von einem Fahrzeug der Portugiesen von Goa gekapert worden. Unter der Beute, die den Seeräubern in die Hände fällt, ist ein Exemplar des Korans. Die Portugiesen treiben Schindluder mit der heiligen Offenbarungsschrift der Muslime, indem sie den Band einem Hunde an den Hals hängen und diesen durch die Straßen der Stadt Ormuz führen. Es geschieht nun aber, daß nachmals eben dieses portugiesische Schiff in die Gewalt der Leute Akbars fällt und daß sich auf demselben einige Bibeln oder Teile der Bibel finden. Akbars Liebe zu seiner Mutter ist bekannt, und seine Mutter war eine eifrige Muhammedanerin. Ihr war es arge Seelenpein gewesen, von der Behandlung zu hören, die das heilige Buch ihres Glaubens von dem christlichen Mob erfahren hatte, und sie drängte in den Kaiser, nun ein Gleiches mit der Bibel tun zu lassen. Akbar aber erwidert ihr: „Mutter, die unwissenden Menschen kennen den Wert des Korans nicht, und demgemäß ihr Handeln. Ein König aber darf nicht Böses vergelten mit Bösem.“

Aber: ob ein Tun und Verhalten wie dieses, solches Sicherhabenhalten über erlittene Beleidigungen, solches Nachsicht- und Schonungüben auch wirklich und tatsächlich Liebe gegen den Feind verrät? Ob darin sich nicht mehr nur großmütiger Stolz bekundet, der sich nicht erniedern will, es unter seiner Würde ansieht, Gleiches mit Gleichem zu vergelten? Das ist jedenfalls eine Frage, der nachzudenken ist. Wir stellen sie zunächst einmal beiseite. Gestattet es der Raum, so würde später noch auf sie zurückzukommen sein. Aber: sei’s drum, daß wir es von Kaiser Akbar gelten lassen müssen, daß in seinem Leben neben auch nicht wegzuleugnenden Akten aufwallenden Zorns und ungezügelt hervorbrechender Leidenschaft bewundernswerte Erweise von Verzicht auf Rache und von Versöhnlichkeit stehen, Erweise, die uns christlich anmuten; sei’s weiter drum, daß demgegenüber der Einwand naheliegt, dieser Muslim sei persönlich nicht unberührt vom Christentum gewesen und habe, was nicht zu übersehen sei, in einer Welt gelebt, in der seit anderthalbtausend Jahren bereits der Geist Christi wirksam gewesen: es ist das doch ein Einwand, dem sich leicht begegnen läßt mit einer Erinnerung, die jedem Kirchengeschichtskundigen allsofort in Bereitschaft ist: auch Origenes schon gibt zu, bereits das heidnische Altertum hätte Männer gekannt, die ihren Feinden Gutes taten, einen Lykurg z. B., einen Zeno.[1]) Und hier jedenfalls wäre

[1]) c. Celsum VIII, 35. — Wie die Männer der Kirche, die ihre Aufgabe in der Bekämpfung von Marcions ketzerischer Behauptung der fundamentalen Verschiedenheit der Lehren des Alten Testaments von denen des Neuen Testaments (in letzterem der Geist der Liebe; jenes, dessen Gebote Christus aufgehoben hat, ein Dokument des Hasses) erblickten, sich anstrengten, zu erweisen, daß Feindesliebe auch schon im Judenvolke, z. B. von einem Moses, David, Jeremia, tatsächlich geübt worden sei, zeigt Walter Bauer a. a. O. am Dialog des Adamantius.

das „Nathan! Ihr seid ein Christ! Ein bess'rer Christ war nie!“ unstatthafter Anachronismus, oder statthaft höchstens auf Grund der Annahme der *anima naturaliter Christiana.* Niemand vermag die Geschichte der Sittlichkeit zu verfolgen, ohne zu dem Anerkennen geführt zu werden, das ein neuerer Autor[1]) in dem Satze ausgesprochen: „Es ist auch außerhalb der Menschwerdung Gottes in Christo von Feindesliebe nicht nur die Rede, sondern sie ist ohne Zweifel nicht selten in hochedler Weise geübt worden.“

Kann denn im Ernste davon nicht wohl die Rede sein, daß Liebessinn auch gegen Feinde tatsächlich ein empirisches Merkmal der Christen im Gegensatze zu Nichtchristen wäre, so läßt eine andere Frage sich schon eher aufwerfen, die Frage: ob nicht das erhabene Gebot „Liebet euere Feinde!“ dafür gelten darf, für die Moral des Christentums (oder, um es, mit F. Kattenbusch, genauer auszudrücken) für die Sittlichkeit, oder den Willen zum Guten, im Sinne des Evangeliums charakteristisch und also im besonderen Sinne dem Christentum eigen zu sein?

Eine Beantwortung dieser Frage lassen die einleitenden Sätze der Abhandlung erwarten, die der eben genannte Hallenser Theologe dem Thema Feindesliebe gewidmet hat.[2]) Daß die Beantwortung in seiner Schrift von ihm nicht gegeben wird, vergißt wohl jeder Leser über dem ungemeinen Reichtum feinsinniger Gedanken, den die tiefschürfende, umsichtig alles in Betracht ziehende und erwägende, auch aus dem scheinbar Nebensächlichsten Kapital schlagende Untersuchung Seite für Seite bis zur letzten, siebzigsten, ausbreitet. Man vergißt es um so eher, als gleich die erste, die sonstige einschlägige neuere Literatur verzeichnende Anmerkung keinen Zweifel darüber läßt, daß, was dem Verfasser an seinem Teile anliegt, ein ganz anderes ist. Worauf es ihm ankommt, das ist die Feststellung der christlichen Normidee der Feindesliebe als „Gebot“. Was ist im Sinne Jesu oder im Sinne des „Evangeliums“ zu verstehen unter „Liebe zum Feinde“? wie ist die Tragweite dieser Forderung zu beurteilen? wie ihre praktische Anwendbarkeit? Sodann, nachdem der Exeget oder Historiker Jesus und Paulus gegenüber seines Amtes in Umsicht gewaltet hat: was ergibt sich weiterhin dem Systematiker als der eigentliche Grundgedanke des Gebotes? und welches sind die praktischen Konsequenzen dieses Grundgedankens? Endlich: ist der christliche Gedanke der Feindesliebe, der zunächst nur dem Einzelnen in seinem Verkehre mit den Menschen vermeint ist, auch anwendbar auf das Völkerleben, und das wie weit? Das sind die hauptsächlichsten Fragen, die sich der Verfasser der ethischen Sonderbehandlung stellt und mit dem Leser nach allen Seiten durchdenkt.

---

[1]) Julius Happel, Die religiösen und philosophischen Grundanschauungen der Inder. 1902. S. 239.

[2]) F. Kattenbusch, Über Feindesliebe im Sinne des Christentums. Zuerst erschienen in den Theol. Stud. u. Krit., 89. Jahrg., 1916, 1. Heft; gesondert herausgegeben Gotha 1916. S. 1.

Dem vergleichenden Religionshistoriker mag es verstattet sein, nun doch die Gedanken auch wieder zurückzulenken nach der anderen Frage, die die lehrreiche theologische Untersuchung mit ihren einleitenden Sätzen im Leser geweckt hat, ohne dann auf sie einzugehen, und die auch Walter Bauers angeführter Aufsatz[1]) nur eben streift, um sie alsbald wieder beiseite zu schieben.

Nur eines geben beide Abhandlungen uns für die hier anzustellende Betrachtung an die Hand. Was diesbezüglich die eine wie die andere konstatiert, ist dies: in der Gemeinde der Gläubigen hat man jedenfalls Jesu Forderung von Anfang an empfunden als ein Neues. Und nicht z. B. erst Justin faßt deutlich sie als solches, wenn er Apol. I, 15 das Wort Matth. 5, 46: „Denn wenn ihr liebet, die euch lieben, was habt ihr für einen Lohn?“ (=Lk. 6,32: „wenn ihr liebet, die euch lieben, was ist’s mit euerer Güte?“) zitiert in der Variante: *εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, τί καινὸν ποιεῖτε?* Ja, wie Matthäus, damit doch wohl seiner Logiaquelle folgend, den Spruch einführt: „Ihr habt gehört: es ist gesagt: Du sollst lieben deinen Nächsten. Ich aber sage euch . . .“ (5,43, 44), muß angenommen werden: Schon Jesus selber war des Glaubens, mit diesem Gebote eine bis dahin nicht vernommene sittliche Weisung aufzustellen, eine Weisung, die er also füglich auch hätte einleiten können mit den Worten: Ein neu Gebot gebe ich euch.

Nur daß das freilich nun nicht dahin mißverstanden werden darf, als sei damit gemeint, Jesus gebe dem Gesetze, das seinem Volke galt, eine Ergänzung, an der es ihm vorher gebrochen. Was gemeint ist, ist vielmehr nur dies, daß er diesem Gesetze auf den Grund gehe, in der Tiefe schöpfend es recht ausdeute. Dieses neue Gebot der Feindesliebe, es ist — ihm jedenfalls — zugleich ein uraltewiges Gebot, alt, nicht nur wie Moses und die Propheten, sondern so alt, wie Gott selber alt ist, der Alte der Tage, sofern doch die Vorbildlichkeit des göttlichen Wesens objektiv von jeher als bestimmende Norm über dem geschaffenen Menschen steht. Daß es dem Menschen ansteht, seinen Clangenossen Hilfsbereitschaft zu zeigen und Treue zu halten, wird schon auf unterster Stufe gesellschaftlicher Entwicklung empfunden, selbst bei den noch unter dem Banne der natürlichen Selbstsucht stehenden primitiven Völkern, ein erster Anfang sozialer Ethik, deren Wurzeln ja — neben dem roh-egoistischen Triebe der Selbsterhaltung — als altruistischer Instinkt der Selbstaufopferung des Individuums im Interesse der Gattung schließlich schon im Tierreich[2]) ruhen.

---

[1]) Walter Bauer, Das Gebot der Feindesliebe und die alten Christen.

[2]) Vgl. hierzu die Ausführungen Leop. von Schröder’s im 1. Bande seines Werkes „Arische Religion“ (Leipzig 1914), S. 101 ff. 106 ff. und das dort zitierte Buch des russischen Sozialisten Fürst Peter Kropotkin: Mutual Aid; deutsch von Gustav Landauer unter dem Titel „Gegenseitige Hilfe in der Entwicklung“ (Leipzig

Und unter den Religionen einer gehobeneren Kultur jedenfalls ist keine je gewesen, die nicht die Erzeigung von Wohltätigkeit, Barmherzigkeit und Mitleid, also Liebe, als klar ausgesprochene Forderung in ihrem Moralkodex hätte, Liebe, nicht zwar schon in Erstreckung auf alle Menschen — diese Erweiterung der in der instinktiven Kindesliebe wurzelnden und von da aus auf die Familie, die Sippe, den Stamm, die Nation weitergreifenden Nächstenliebe zur allgemeinen Menschenliebe tritt erst mit der Entnationalisierung der Religionen, bei ihrer Fortentwicklung zur allgemein humanen Religion ein —, aber doch Liebe wenigstens in Beschränkung auf die Volksgenossen oder Glaubensbrüder.

Solche Erkenntnis des Liebesgesetzes war längst auch in Israel dem Bewußtsein aufgegangen. Aber galt hier nach Matth. 5,43: *ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου*, und daneben, jedenfalls *in praxi*, in der traditionellen Privatfrömmigkeit (im Alten Testament findet die Fortsetzung dieses Wortes sich nicht[1]): *καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου*, so ist das Neue der den tieferen Sinn des Liebesgebotes erschließenden Unterweisung Jesu, daß dieses Liebesgesetz auch an der Feindschaft des anderen keine Schranke hat und haben darf, so wenig wie an seiner Nichtzugehörigkeit zum eigenen Volke oder zur eigenen Glaubensgemeinschaft. Nächster, dem gegenüber der Mensch zur Philanthropie verpflichtet ist, nicht nur der Freund und Blutsverwandte, der Volksgenosse oder Glaubensbruder, Nächster jeder Mitmensch überhaupt, auch der, der etwa durch Schuld, Kränkung, Bostat, Haß dem andern es schwer macht, ihn wirklich lieb zu haben, Nächster nicht nur der Gegner, der für eine entgegengesetzte Anschauung kämpft, der Vertreter einer anderen Richtung, sondern auch der Feind, der persönliche Verfolger! Ein Gaurisankar edler Sittlichkeit, vollendetster Humanität, ragt, das bringt uns Walter Bauer und das bringt uns F. Kattenbusch klar zum Bewußtsein, und das kann kein Kritiker bestreiten, im Christentum in Jesu Lehre das Ideal der Feindesliebe.

1904), wo sich ein reiches Material über diesen Gegenstand findet. Notiert sei hier aus dem 1916 veröffentlichten Buch des Jenaer Theologen H. H. Wendt „Die sittliche Pflicht“ der Satz, in gewissen Erscheinungen des Tierlebens zeige sich, wenn auch in einfachster Form, derselbe Trieb, dessen viel stärkeren und entwicklungsfähigeren Bestand wir beim Menschen sein „Gewissen“ nennen. Daß selbst in gewissen Erscheinungen des Pflanzenlebens schon sich merkwürdige Dienstleistungen für Fremde zeigen, erinnert Karl Thieme (Religion und Sittlichkeit, Leipzig 1920, S. 4) unter Anziehung des Münchener Philosophen Becher, in dessen Buch über „Die fremddienliche Zweckmäßigkeit der Pflanzengallen“ (1917) man liest: *„Die Gallenpflanzen vergelten also Böses mit Gutem; sie zeigen nicht nur „Altruismus“, sondern befolgen sogar das Gebot der Feindesliebe.“*

[1]) Vgl. hierzu Paul Fiebig, Jesu Worte über die Feindesliebe im Zusammenhang mit den wichtigsten rabbinischen Parallelen erläutert: Theol. Stud. u. Krit., 91. Jahrg. (1918) S. 33.

Freu'n wir uns dessen! Sei'n wir stolz darauf! Sei'n wir Gott dankbar drum!

Aber — und mit dieser Frage steh'n wir am eigentlichen Anfang der Wanderung durch die Welt fremden Glaubens, die wir uns vorgenommen —: sind wir's allein, die Gott solcher Idee und solchen Ideals gewürdigt? Wir kennen und wir preisen ihn als den rechten Vater über alle Menschen die alle gleicherweise sich seine Kinder wissen sollen, dürfen, seine lieben Kinder. Das müßte eigentlich der Meinung wehren, daß er uns gerade so bevorzugt, einzig und allein nur uns. Und doch, wie oft ist's uns gepredigt und gelehrt, das habe er in Wirklichkeit getan! „Liebet euere Feinde, segnet, die euch fluchen!" „Wo", fragt, um eine Äußerung nur in diesem Sinne anzuführen, in edler Rhetorik ein theologischer Autor — sein Name tut hier nichts zur Sache —, „wo gibt es ein gleiches Wort unter den Heiden? Wir wenigstens bekennen, daß wir beim Suchen nach dieser Perle umsonst ermüdet sind. Entrollet alle ihre alten Pergamente, stellet alle ähnlichen, gleichlautenden Ausdrücke zusammen: es fehlt schon der adäquate Ausdruck, und wenn derselbe da wäre, so würde der Lebensodem fehlen, der solche Worte so einfach, mit so allgemeiner Tendenz und deshalb so tief aus dem innersten Herzen hervorgehaucht hätte." — Er hat gesucht, der diese Frage tut. Nur in den griechischen und römischen Klassikern freilich. Und ist dabei ermüdet. Er! Noch nicht auch wir. Wir wollen noch einmal und wollen weiter suchen. Ist's einzig Jesus, der dem Gesetze das neue Verständnis abgewonnen, von dem so weit im Anschluß an Walter Bauer und F. Kattenbusch hier die Rede war? Verhält sich's wirklich also, daß keine der Religionen sonst außer unserer eigenen, der christlichen, das Gebot der Feindesliebe kennt, durch das der Grundsatz der allgemeinen Menschenliebe die letzte, äußerste Erweiterung erlangt, die denkbar und die möglich ist? Dies die Frage, die wir vor uns legen, um nunmehr unbefangen, wie es dem Wissenschaftler ansteht, Antwort drauf zu suchen.

Wir werden nicht suchen, wo an ein Finden von vornherein nicht wohl zu denken ist. Daß bei unzivilisierten oder halbzivilisierten Stämmen, daß bei Völkerschaften, wo noch das Gesetz der privaten Blutrache waltet und überhaupt der Einzelne das Recht in die eigene Hand nimmt, um sein Interesse zu wahren, keine Rede sein kann von menschlicher Behandlung der Gegner und erst recht von Feindesliebe nicht, versteht am Ende sich von selbst. Man traut ja den „Wilden" auch in moralischer Hinsicht heute einiges mehr zu als noch vor einem Vierteljahrhundert. Seit als erster der schottische Anthropologe Andrew Lang, den voreinst F. Max Müller, gegenüber von ihm vertretenen animistischen Theorien Edward Tylors absagend, mit nimmer ermüdender Feder den Glauben an ein *Supreme Being* mit moralischen Qualitäten *(a magnified non-natural man)* als eine durchaus ursprüngliche und selbständige religiöse Konzeption in das rechte

Und unter den Religionen einer gehobeneren Kultur jedenfalls ist keine je gewesen, die nicht die Erzeigung von Wohltätigkeit, Barmherzigkeit und Mitleid, also Liebe, als klar ausgesprochene Forderung in ihrem Moralkodex hätte, Liebe, nicht zwar schon in Erstreckung auf alle Menschen — diese Erweiterung der in der instinktiven Kindesliebe wurzelnden und von da aus auf die Familie, die Sippe, den Stamm, die Nation weitergreifenden Nächstenliebe zur allgemeinen Menschenliebe tritt erst mit der Entnationalisierung der Religionen, bei ihrer Fortentwicklung zur allgemein humanen Religion ein —, aber doch Liebe wenigstens in Beschränkung auf die Volksgenossen oder Glaubensbrüder.

Solche Erkenntnis des Liebesgesetzes war längst auch in Israel dem Bewußtsein aufgegangen. Aber galt hier nach Matth. 5,43: *ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου*, und daneben, jedenfalls *in praxi*, in der traditionellen Privatfrömmigkeit (im Alten Testament findet die Fortsetzung dieses Wortes sich nicht[1]): *καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου,* so ist das Neue der den tieferen Sinn des Liebesgebotes erschließenden Unterweisung Jesu, daß dieses Liebesgesetz auch an der Feindschaft des anderen keine Schranke hat und haben darf, so wenig wie an seiner Nichtzugehörigkeit zum eigenen Volke oder zur eigenen Glaubensgemeinschaft. Nächster, dem gegenüber der Mensch zur Philanthropie verpflichtet ist, nicht nur der Freund und Blutsverwandte, der Volksgenosse oder Glaubensbruder, Nächster jeder Mitmensch überhaupt, auch der, der etwa durch Schuld, Kränkung, Bostat, Haß dem andern es schwer macht, ihn wirklich lieb zu haben, Nächster nicht nur der Gegner, der für eine entgegengesetzte Anschauung kämpft, der Vertreter einer anderen Richtung, sondern auch der Feind, der persönliche Verfolger! Ein Gaurisankar edler Sittlichkeit, vollendetster Humanität, ragt, das bringt uns Walter Bauer und das bringt uns F. Kattenbusch klar zum Bewußtsein, und das kann kein Kritiker bestreiten, im Christentum in Jesu Lehre das Ideal der Feindesliebe.

1904), wo sich ein reiches Material über diesen Gegenstand findet. Notiert sei hier aus dem 1916 veröffentlichten Buch des Jenaer Theologen H. H. Wendt „Die sittliche Pflicht" der Satz, in gewissen Erscheinungen des Tierlebens zeige sich, wenn auch in einfachster Form, derselbe Trieb, dessen viel stärkeren und entwicklungsfähigeren Bestand wir beim Menschen sein „Gewissen" nennen. Daß selbst in gewissen Erscheinungen des Pflanzenlebens schon sich merkwürdige Dienstleistungen für Fremde zeigen, erinnert Karl Thieme (Religion und Sittlichkeit, Leipzig 1920, S. 4) unter Anziehung des Münchener Philosophen Becher, in dessen Buch über „Die fremddienliche Zweckmäßigkeit der Pflanzengallen" (1917) man liest: *„Die Gallenpflanzen vergelten also Böses mit Gutem; sie zeigen nicht nur „Altruismus", sondern befolgen sogar das Gebot der Feindesliebe."*

[1]) Vgl. hierzu Paul Fiebig, Jesu Worte über die Feindesliebe im Zusammenhang mit den wichtigsten rabbinischen Parallelen erläutert: Theol. Stud. u. Krit., 91. Jahrg. (1918) S. 33.

Freu'n wir uns dessen! Sei'n wir stolz darauf! Sei'n wir Gott dankbar drum!

Aber — und mit dieser Frage steh'n wir am eigentlichen Anfang der Wanderung durch die Welt fremden Glaubens, die wir uns vorgenommen —: sind wir's allein, die Gott solcher Idee und solchen Ideals gewürdigt? Wir kennen und wir preisen ihn als den rechten Vater über alle Menschen die alle gleicherweise sich seine Kinder wissen sollen, dürfen, seine lieben Kinder. Das müßte eigentlich der Meinung wehren, daß er uns gerade so bevorzugt, einzig und allein nur uns. Und doch, wie oft ist's uns gepredigt und gelehrt, das habe er in Wirklichkeit getan! „Liebet euere Feinde, segnet, die euch fluchen!" „Wo", fragt, um eine Äußerung nur in diesem Sinne anzuführen, in edler Rhetorik ein theologischer Autor — sein Name tut hier nichts zur Sache —, „wo gibt es ein gleiches Wort unter den Heiden? Wir wenigstens bekennen, daß wir beim Suchen nach dieser Perle umsonst ermüdet sind. Entrollet alle ihre alten Pergamente, stellet alle ähnlichen, gleichlautenden Ausdrücke zusammen: es fehlt schon der adäquate Ausdruck, und wenn derselbe da wäre, so würde der Lebensodem fehlen, der solche Worte so einfach, mit so allgemeiner Tendenz und deshalb so tief aus dem innersten Herzen hervorgehaucht hätte." — Er hat gesucht, der diese Frage tut. Nur in den griechischen und römischen Klassikern freilich. Und ist dabei ermüdet. Er! Noch nicht auch wir. Wir wollen noch einmal und wollen weiter suchen. Ist's einzig Jesus, der dem Gesetze das neue Verständnis abgewonnen, von dem so weit im Anschluß an Walter Bauer und F. Kattenbusch hier die Rede war? Verhält sich's wirklich also, daß keine der Religionen sonst außer unserer eigenen, der christlichen, das Gebot der Feindesliebe kennt, durch das der Grundsatz der allgemeinen Menschenliebe die letzte, äußerste Erweiterung erlangt, die denkbar und die möglich ist? Dies die Frage, die wir vor uns legen, um nunmehr unbefangen, wie es dem Wissenschaftler ansteht, Antwort drauf zu suchen.

Wir werden nicht suchen, wo an ein Finden von vornherein nicht wohl zu denken ist. Daß bei unzivilisierten oder halbzivilisierten Stämmen, daß bei Völkerschaften, wo noch das Gesetz der privaten Blutrache waltet und überhaupt der Einzelne das Recht in die eigene Hand nimmt, um sein Interesse zu wahren, keine Rede sein kann von menschlicher Behandlung der Gegner und erst recht von Feindesliebe nicht, versteht am Ende sich von selbst. Man traut ja den „Wilden" auch in moralischer Hinsicht heute einiges mehr zu als noch vor einem Vierteljahrhundert. Seit als erster der schottische Anthropologe Andrew Lang, den voreinst F. Max Müller, gegenüber von ihm vertretenen animistischen Theorien Edward Tylors absagend, mit nimmer ermüdender Feder den Glauben an ein *Supreme Being* mit moralischen Qualitäten *(a magnified non-natural man)* als eine durchaus ursprüngliche und selbständige religiöse Konzeption in das rechte

Und unter den Religionen einer gehobeneren Kultur jedenfalls ist keine je gewesen, die nicht die Erzeigung von Wohltätigkeit, Barmherzigkeit und Mitleid, also Liebe, als klar ausgesprochene Forderung in ihrem Moralkodex hätte, Liebe, nicht zwar schon in Erstreckung auf alle Menschen — diese Erweiterung der in der instinktiven Kindesliebe wurzelnden und von da aus auf die Familie, die Sippe, den Stamm, die Nation weitergreifenden Nächstenliebe zur allgemeinen Menschenliebe tritt erst mit der Entnationalisierung der Religionen, bei ihrer Fortentwicklung zur allgemein humanen Religion ein —, aber doch Liebe wenigstens in Beschränkung auf die Volksgenossen oder Glaubensbrüder.

Solche Erkenntnis des Liebesgesetzes war längst auch in Israel dem Bewußtsein aufgegangen. Aber galt hier nach Matth. 5,43: *ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου*, und daneben, jedenfalls *in praxi*, in der traditionellen Privatfrömmigkeit (im Alten Testament findet die Fortsetzung dieses Wortes sich nicht[1]): *καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου,* so ist das Neue der den tieferen Sinn des Liebesgebotes erschließenden Unterweisung Jesu, daß dieses Liebesgesetz auch an der Feindschaft des anderen keine Schranke hat und haben darf, so wenig wie an seiner Nichtzugehörigkeit zum eigenen Volke oder zur eigenen Glaubensgemeinschaft. Nächster, dem gegenüber der Mensch zur Philanthropie verpflichtet ist, nicht nur der Freund und Blutsverwandte, der Volksgenosse oder Glaubensbruder, Nächster jeder Mitmensch überhaupt, auch der, der etwa durch Schuld, Kränkung, Bosheit, Haß dem andern es schwer macht, ihn wirklich lieb zu haben, Nächster nicht nur der Gegner, der für eine entgegengesetzte Anschauung kämpft, der Vertreter einer anderen Richtung, sondern auch der Feind, der persönliche Verfolger! Ein Gaurisankar edler Sittlichkeit, vollendetster Humanität, ragt, das bringt uns Walter Bauer und das bringt uns F. Kattenbusch klar zum Bewußtsein, und das kann kein Kritiker bestreiten, im Christentum in Jesu Lehre das Ideal der Feindesliebe.

1904), wo sich ein reiches Material über diesen Gegenstand findet. Notiert sei hier aus dem 1916 veröffentlichten Buch des Jenaer Theologen H. H. Wendt „Die sittliche Pflicht" der Satz, in gewissen Erscheinungen des Tierlebens zeige sich, wenn auch in einfachster Form, derselbe Trieb, dessen viel stärkeren und entwicklungsfähigeren Bestand wir beim Menschen sein „Gewissen" nennen. Daß selbst in gewissen Erscheinungen des Pflanzenlebens schon sich merkwürdige Dienstleistungen für Fremde zeigen, erinnert Karl Thieme (Religion und Sittlichkeit, Leipzig 1920, S. 4) unter Anziehung des Münchener Philosophen Becher, in dessen Buch über „Die fremddienliche Zweckmäßigkeit der Pflanzengallen" (1917) man liest: *„Die Gallenpflanzen vergelten also Böses mit Gutem; sie zeigen nicht nur „Altruismus", sondern befolgen sogar das Gebot der Feindesliebe."*

[1]) Vgl. hierzu Paul Fiebig, Jesu Worte über die Feindesliebe im Zusammenhang mit den wichtigsten rabbinischen Parallelen erläutert: Theol. Stud. u. Krit., 91. Jahrg. (1918) S. 33.

Freu'n wir uns dessen! Sei'n wir stolz darauf! Sei'n wir Gott dankbar drum!

Aber — und mit dieser Frage steh'n wir am eigentlichen Anfang der Wanderung durch die Welt fremden Glaubens, die wir uns vorgenommen —: sind wir's allein, die Gott solcher Idee und solchen Ideals gewürdigt? Wir kennen und wir preisen ihn als den rechten Vater über alle Menschen die alle gleicherweise sich seine Kinder wissen sollen, dürfen, seine lieben Kinder. Das müßte eigentlich der Meinung wehren, daß er uns gerade so bevorzugt, einzig und allein nur uns. Und doch, wie oft ist's uns gepredigt und gelehrt, das habe er in Wirklichkeit getan! „Liebet euere Feinde, segnet, die euch fluchen!" „Wo", fragt, um eine Äußerung nur in diesem Sinne anzuführen, in edler Rhetorik ein theologischer Autor — sein Name tut hier nichts zur Sache —, „wo gibt es ein gleiches Wort unter den Heiden? Wir wenigstens bekennen, daß wir beim Suchen nach dieser Perle umsonst ermüdet sind. Entrollet alle ihre alten Pergamente, stellet alle ähnlichen, gleichlautenden Ausdrücke zusammen: es fehlt schon der adäquate Ausdruck, und wenn derselbe da wäre, so würde der Lebensodem fehlen, der solche Worte so einfach, mit so allgemeiner Tendenz und deshalb so tief aus dem innersten Herzen hervorgehaucht hätte." — Er hat gesucht, der diese Frage tut. Nur in den griechischen und römischen Klassikern freilich. Und ist dabei ermüdet. Er! Noch nicht auch wir. Wir wollen noch einmal und wollen weiter suchen. Ist's einzig Jesus, der dem Gesetze das neue Verständnis abgewonnen, von dem so weit im Anschluß an Walter Bauer und F. Kattenbusch hier die Rede war? Verhält sich's wirklich also, daß keine der Religionen sonst außer unserer eigenen, der christlichen, das Gebot der Feindesliebe kennt, durch das der Grundsatz der allgemeinen Menschenliebe die letzte, äußerste Erweiterung erlangt, die denkbar und die möglich ist? Dies die Frage, die wir vor uns legen, um nunmehr unbefangen, wie es dem Wissenschaftler ansteht, Antwort drauf zu suchen.

Wir werden nicht suchen, wo an ein Finden von vornherein nicht wohl zu denken ist. Daß bei unzivilisierten oder halbzivilisierten Stämmen, daß bei Völkerschaften, wo noch das Gesetz der privaten Blutrache waltet und überhaupt der Einzelne das Recht in die eigene Hand nimmt, um sein Interesse zu wahren, keine Rede sein kann von menschlicher Behandlung der Gegner und erst recht von Feindesliebe nicht, versteht am Ende sich von selbst. Man traut ja den „Wilden" auch in moralischer Hinsicht heute einiges mehr zu als noch vor einem Vierteljahrhundert. Seit als erster der schottische Anthropologe Andrew Lang, den voreinst F. Max Müller, gegenüber von ihm vertretenen animistischen Theorien Edward Tylors absagend, mit nimmer ermüdender Feder den Glauben an ein *Supreme Being* mit moralischen Qualitäten *(a magnified non-natural man)* als eine durchaus ursprüngliche und selbständige religiöse Konzeption in das rechte

Licht gesetzt, eine Konzeption, die weithin gerade bei kulturell recht tief stehenden Völkern, wie z. B. den Australiern, den Andamanesen, den Feuerländern und Buschmännern, achtsamer Betrachtung sich aufdrängt, seit weiterhin dann, in Österreich und in Deutschland zu seinem Apostel sich machend, der Wiener Indologe Leopold von Schröder und, von diesem für A. Langs präanimistischen Monotheismus gewonnen, P. W. Schmidt, der langjährige „Anthropos"-Herausgeber, ein Vieles von diesem bei den Primitiven weitverbreiteten Glauben an ein höchstes Wesen geschrieben, das, selber gut, auch von den Menschen fordert, daß sie gut sind, daß sie moralisch, in mannigfacher Beziehung selbstlos und aufopfernd handeln, und besonders seit auch ein Religionshistoriker von dem Ansehen Nathan Söderblom's evolutionistischen Modedogmen entgegen sich für die Anerkennung und richtige Wertung dieser nicht wegzudisputierenden elementaren Vorstellung eingesetzt, seitdem zeigt sich wieder merklich größere Bereitschaft, bei den sog. „Primitiven" das Vorhandensein von wirklichen Ansätzen auch zu höherer sittlicher Entwicklung zuzugestehen. Indes, so achtenswert diese ethischen Züge sein mögen: das Gebot der Feindesliebe ist keiner von den Sternen, die auch am Himmel dieser „Heiden" schon erglänzen und in das Dunkel ihres Zusammenlebens hellen Schein erstrahlen.

* * *

Nicht mehr dem Heidentum, mit dem sie sich ja allerdings bis in die Zeit der Kreuzzüge im christlichen Abendlande zusammenfassen lassen mußte, zugehörig gilt uns heute, wie nun doch schon von länger her, die weite Religionswelt des **Islām.** Einer ihrer gelehrten Kenner, Theodor Nöldeke, gibt gar der Meinung Ausdruck, man könne versucht sein, im Muhammedanismus eine wesentlich in den Spuren des Christentums gehende Religionsstiftung zu sehen, die Form, in der das Christentum in Gesamt-Arabien Eingang gefunden habe[1]), ein Satz, den der Bearbeiter der 2. Auflage der „Geschichte des Qorāns", Fr. Schwally, unverändert beibehalten. Jesus ist auch dem Islām ein Gottesmann, der Gottesmänner größter sogar vor Muhammed, gesandt von demselben Gott, der nach ihm diesen zum Träger seiner Botschaft an das Volk der Araber gemacht. Und diesen Gott, den Einen, weiß auch Muhammed nicht nur als den Mächtigen, den strenge Richtenden und Rächer, er weiß ihn nicht minder als den Gott der Liebe. Durch den ganzen Koran hin zieht sich, zu Anfang jeder seiner 114 Suren (die einzige neunte ausgenommen) stehend, die *Basmala* oder *Tasmija*, wie die bekannte Eingangsformel heißt, mit ihrem stereotypen *bismi 'llāhi 'l-raḥmāni 'l-raḥīmi*, „Im Namen Allahs, des Barmherzigen,

---

[1]) Theodor Nöldeke, Gesch. des Qorāns I^2 S. 8.

des Gütigen"[1]), nach einer, freilich nicht richtigen, Tradition die älteste der Offenbarungen Muhammeds, die Offenbarung, die, auch der ersten Sure, der *Fatīḥa,* vorgesetzt, das himmlische Buch überhaupt eröffnet. Das Gebot der Feindesliebe wird man gleichwohl in diesem zu finden nicht erwarten. So vieles im Koran unverkennbar von Juden und Christen stammt[2]), und zwar so viel gerade des Besten, das in ihm enthalten ist — auch die Basmala ist dem Judentum entliehen —: dies eine hätte sein Künder sich von den letzteren geistig nicht aneignen können, schon nicht als Araber, der er doch war, noch weniger nach seiner eigenen, individuellen Art. Auf den Empfang solcher Offenbarung jedenfalls, auch wenn Allah sie ihm hätte zuteil werden lassen wollen, war sein Gemüt nicht eingestellt. So hat denn auch das „Siegel der Propheten" merklich anderen Ton in seiner Rede als der Sanftmütige und von Herzen Demütige. Das „Wehe dir, Chorazin! weh dir, Bethsaida!" im Munde Jesu ist doch etwas wesenhaft anderes als z. B. die Verfluchung, die die Sure 111 gegen Muhammeds Oheim und sein Geschlecht, die Banū Hāšim, schleudert, wie diese von des Propheten Aufforderung, sich zu bekehren, nichts wissen wollen. „Ich sage euch, die ihr zuhöret", heißt es Luk. 6,27—31: „ Liebet eure Feinde, tut denen wohl, die euch hassen; segnet die, so euch verfluchen; bittet für die, so euch beleidigen; und wer dich schlägt auf einen Backen, dem biete den anderen auch dar . . ." Wie ganz verschieden dem gegenüber etwa die Verse 186—189 der zweiten Sure, eine Kundgebung, die Rache schnaubt, im Religionskampf Vergeltung zu üben gestattet, wenn's sein muß, selbst im heiligen Monat, in dem sonst kein Krieg geführt werden darf, Vergeltung selbst an heiliger Stätte, im Tempel von Mekka, wo sonsten doch von jeher galt: „Die Waffen nieder!" Das sind ja nun freilich Anweisungen für den Krieg im Dienste Gottes, vermeint zur Austilgung der Idolatrie und zur Aufrichtung des wahren Glaubens. Aber auch private Unbill soll der Muslim nicht auf sich sitzen lassen. So will es Allah, so will's der Gott, der Eisen wachsen ließ[3]). Muhammed hat die Blutrache bei seinen Arabern nicht eingeführt. Er hat sie vorgefunden. Aber im Koran wird sie von ihm gerechtfertigt, ja geheiligt. So sehr dies, daß sie geradezu als Pflichterfüllung erscheint, die Gott im Jenseits belohnt (Sure 42, 34 ff.). Nach 42,39 gibt es für den, der sich für erfahrenes Unrecht rächt, auch

---

[1]) Auf dem von C. H. Becker 1906 herausgegebenen und erklärten zweisprachigen Heidelberger Papyrus Nr. 21 ist das arabische *raḥīm* geradezu durch φιλάνθρωπος wiedergegeben (Papyri Schott-Reinhardt I, S. 103).

[2]) Abr. Geiger, Was hat Mohammed aus dem Judentume aufgenommen? (1833. 2. Aufl. Leipzig 1902); Wilh. Rudolph, Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum. Stuttgart 1922; Tor Andrae, Der Ursprung des Islams und das Christentum. Uppsala und Stockholm 1926.

[3]) Eine Phrase, die Ernst Moritz Arndt dem Koran entliehen haben wird, in dem ich sie gelesen zu haben mich erinnere, ohne Sure und Vers angeben zu können.

kein strafendes Gesetz hienieden. Was den Israeliten geboten ist, das gilt auch in der islamischen Gemeinde: „Leben für Leben, Auge für Auge, Nase für Nase, Ohr für Ohr, Zahn für Zahn und Rache für Wunden" (5,49), — das ganze harte *jus talionis* des Alten Testaments.

Natürlich, daß man auch im Islām nicht dauernd auf dem Standpunkte des Stifters sich gehalten hat. Man ist über ihn und seine Anschauungen hinausgegangen, mit der Zeit über sie hinausgewachsen, und man ist in der Folge unter sein ethisches Niveau herabgesunken,[1]) hinter ihm zurückgeblieben. Hat er zum Religionskampf aufgerufen und gegen die Ungläubigen Schonung nicht gekannt — „Pardon wird nicht gegeben!" —, so ist es nach ihm dahin gekommen, daß man den Gegner schon im andersdenkenden „Bruder im Islām" sieht, und bei den Schī'iten wird es nicht nur geradezu Religionsgesetz, die Gegner zu verfluchen, es wird als eine Verfehlung gegen die Religion angesehen, wo man ein solches unterläßt. Dies zu zeigen, führt Goldziher an, wie einmal der Imām Dscha'far al-ṣādiḳ jemandem, der an ihn die Frage stellte: „O, Enkel des Propheten, ich bin unfähig, eure Sache tätig zu unterstützen; was ich tun kann, ist nur die innere Lossagung von euren Feinden und daß ich sie verfluche; was bin ich nun wert?", zur Antwort gab: Mir hat mein Vater, im Namen seines Vaters, dieser im Namen seines Vaters berichtet, der aus dem Munde des Propheten unmittelbar die Lehre hörte: Wer zu schwach ist, um uns, Leuten der Familie, zum Siege zu verhelfen, hingegen in seinem Kämmerlein gegen unsere Feinde Flüche schleudert, den preisen sie (die Engel) selig . . . und sie beten für ihn zu Gott: „O Gott, erbarme dich dieses deines Dieners, der alles tut, was zu tun er imstande ist; vermöchte er mehr zu tun, so täte er es gewiß". Und von Gott her ergeht der Ruf: „Ich habe eure Bitte erhört und bin gnädig seiner Seele, und sie wird bei mir aufgenommen unter den Seelen der Erwählten und Guten".[2]) In der Lieblosigkeit gegen Andersdenkende, teilt Goldziher weiter mit,[3]) geht mancher der schī'itischen Theologen so weit, den Koranvers, der das Almosengeben anbefiehlt, mit der Beschränkung zu begleiten, Ungläubige und Gegner der 'alidischen Sache von allen Wohltaten auszuschließen. Der Prophet habe gesagt: „Wer unseren Feinden Almosen gibt, ist wie jemand, der die Heiligtümer Gottes bestiehlt."

---

[1]) Dies kürzest zu dokumentieren, ist vielleicht nichts so geeignet wie die Übersetzung einer persischen Strophe, die der muslimische Autor 'Abdu'l-Qādir Badāōni seinem der Regierungszeit Akbars, in dessen Dienst er stand, gewidmeten Geschichtswerke (Muntakhabu't-Tawārīkh) einzuflechten geschmackvoll finden konnte:

„Ein Christenbrunnen — zugegeben! er mag ja sein voll Dreck . .
Ein Juden-Aas fürs Grab zu waschen, erfüllt er doch den Zweck."

(Nach Lowe's engl. Übers. S. 66).

[2]) Goldziher, Vorlesungen überden Islam, S. 215, 2. Aufl. S. 203 f.

[3]) Ebenda, S. 246, 2. Aufl. S. 239.

Das sind ja nun freilich Sektenauswüchse, religiöse Lehren, derengleichen nach Goldzihers Urteil dem orthodoxen Islām inkongruent sind. Durch die Berufung auf ausdrückliche Worte Muhammeds darf man sich da nicht irreführen lassen. Es wurde im Islām frühe schon Praxis, Lehranschauungen zu stützen, indem man sie in Aussprüche faßte, die man dem Propheten in den Mund legte und die im Gegensatz zu den Offenbarungen des Korans mündlich tradiert wurden, um, später ebenfalls aufgezeichnet und gesammelt, neben diesem als *Ḥadīth* eine zweite Klasse von geschriebenen Quellen der Religion zu bilden. Die größten Abweichungen von der genuinen Verkündigung und vom Geist des Propheten konnten im Laufe der dogmengeschichtlichen Entwicklung durch diese *pia fraus* zur Geltung kommen. Vor allem ermöglichte es diese Praxis dem Islām der verschiedenen Richtungen auch, Fremdgut aller Art sich zu assimilieren. Und hieraus erklärt es sich, daß auch ein Begriff wie der der allgemeinen Menschenliebe, der im genuinen Islām keinen Platz hat, in der Folge bei eben diesem Eingang findet.

So begegnet man denn in der arabischen Tradition sogar der Vorschrift, die, bei Lukas (6,31) wie bei Matthäus (7,12) der Bergpredigt eingebettet, mahnt, den anderen zu tun, was man wünscht, daß sie uns selber tun, die „goldene Regel“ sittlichen Handelns. In einem auf Muhammed zurückgeführten Spruche z. B. ist nach Goldziher [1]) zu den seit alters als die Wurzeln des Islām anerkannten fünf Grundpflichten (1. Glaubensbekenntnis: Es ist kein Gott außer Allah, und Muhammed ist sein Gesandter; 2. die 5 täglichen Gebetszeiten; 3. Almosen; 4. Fasten; 5. jährliche Pilgerfahrt) als sechste hinzugefügt „daß du den Menschen bietest, was du wünschest, daß dir geboten werde, und den Menschen gegenüber vermeidest, was du nicht liebst, daß es dir zugefügt werde“, eine Belehrung, die auch sonst, außer Verbindung mit anderen Momenten, als selbständiger Spruch des Propheten häufig vorkommt, als 13. Nummer der Vierzig Traditionen des Nawawī (nach Buchārī und Muslim) z. B. in der Fassung: „Niemand von euch ist gläubig, bis er nicht für seinen Bruder liebt, was er für sich selbst liebt.“

Aber mehr noch — und darauf vor allem kommt es uns hier an —: selbst der Begriff der Feindesliebe fand, nachdem schon fromme Mu‘taziliten aus Bedenken oder Anstößen ethischer Natur die da und dort im Koran zu lesenden Flüche des Propheten gegen seine Gegner für unecht erklärt hatten [2]), durch die gleiche Türe Eingang in den Islām. Ein Ḥadīth, das C. H. Becker mitteilt [3]), lautet: „Die vornehmste Tugend ist,

[1]) a. a. O. S. 29, 2. Aufl. S. 301.
[2]) Ebenda, S. 207, 2. Aufl. S. 194f.
[3]) C. H. Becker, Christentum und Islam, S. 31 = Islamstudien I, 411 f.

daß du aufsuchest den, der dich zurückstößt, daß du gibst dem, der dich schmähet, und daß du verzeihst dem, der dich bedrückt.“ Der spanische Traditionarier Ibn al-ʿArabī (geb. 1076 A. D.) fordert die Tugend, seinen Feinden Gutes zu erweisen, unter dem Gesichtspunkte der Gottesnachahmung.[1]) Nach Ibn Hischām hätte Muhammed diese Tugend selber einmal durch ein wirklich hochherziges Verhalten betätigt. Als in Medīna sein Erzfeind ʿAbd Allah ibn Ubajj gestorben war, wurde er gerufen, um für ihn zu beten. Hievon suchte ihn ʿOmar abzubringen, indem er ihn daran erinnerte, was ihm jener zuleide getan habe. Muhammed erwiderte: Mir ist gesagt worden: „Wenn du für sie (die Heuchler) siebzigmal um Vergebung bittest, so wird ihnen Gott doch nicht vergeben“. Wüßte ich jedoch, daß, wenn ich es mehr als siebzigmal täte, ihnen vergeben würde, so würde ich es tun. Darauf betete er für ihn, geleitete ihn zu Grabe und blieb dort stehen, bis das Begräbnis beendet war.[2]) In seinen echten Aussprüchen läßt das Gebot der Feindesliebe, die er hier praktisch geübt haben soll, sich nicht nachweisen. Was etwa doch in vereinzelten Koranäußerungen daran anklingt, das braucht ja nicht eben, wie z. B. Wherry[3]) will, rein nur von kluger Politik diktiert gewesen zu sein, von der Politik, Zusammenstößen auszuweichen, geduldig zu warten, bis die Zeit gekommen sei, da Allah es den Gläubigen ermöglichen werde, den Gegnern anders zu kommen. In der Frühperiode seines Prophetentums haben mildergestimmte Mahnungen dieser Art nichts Befremdliches. Nur daß sie in der Folge durch korrigierende oder sie zurücknehmende Offenbarungen Allahs wieder außer Gültigkeit gesetzt sind. Alle die Verse, in denen der Prophet selber von Gott angewiesen wurde, Beleidigungen und Verfolgungen geduldig zu ertragen, werden von den Muslimen, besonders von Hibat-allāh (gest. 410), zu den „abrogierten“ gerechnet.[4]) Findet sich aber in Ḥadīthen die Forderung auch gegen den Feind Barmherzigkeit zu üben, so ist das die Frucht einer Höherentwicklung der islamischen Moral, einer Entwicklung unter dem läuternden Einflusse des Ṣūfismus. „Es wäre unrecht, zu bestreiten“, kann tatsächlich Tor Andrae[5]) sagen, „daß auch die muslimische mystik uns zuweilen einen hauch jener weitherzigen liebe spüren läßt, die die

[1]) Journ. of the Royal As. Soc. 1906, 819, 10 nach Goldziher, Vorlesungen S. 31, 2. Aufl. S. 304.

[2]) Vgl. O. Pautz, Muhammeds Lehre von der Offenbarung, S. 283. Daß Muhammed Böses nie mit Bösem vergolten, sondern immer verziehen habe, rühmt auch ʾAnas b. Mālik von ihm. Siehe Tor Andrae, Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde, S. 203.

[3]) E. M. Wherry, A comprehensive commentary on the Qurán.

[4]) Nöldecke-Schwally, Gesch. des Qorāns I, 53.

[5]) Tor Andrae, Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde, S. 220 f.

welt und alle ihre geschöpfe, eben weil sie Gottes welt ist, umfaßt und in der geringsten arbeit einen dienst Gottes sieht — jenes freudige dienen um Gottes willen, das einen so ansprechenden zug in der gestalt des heiligen bildet, dessen bild uns wohl auch sonst bei den schilderungen des ṣūfischen frömmigkeitsideals ins gedächtnis kommen mag: Franziskus von Assisi.“

Wie nahe oft die ṣūfischen Maximen den Forderungen der christlichen Liebe kommen, führt Tor Andrae (S. 223 f) gut aus durch die folgende Gegenüberstellung:

»Seid barmherzig, wie euer Vater im himmel barmherzig ist«:

Der vollendete soll seinen feinden gutes erweisen, denn sie wissen nicht [was sie tun]. So wird er mit den eigenschaften Gottes bekleidet, denn Gott tut immer gutes gegen seine feinde, obgleich sie ihn nicht kennen. (Ibn ʿImād 819).

»Vergebet, so wird euch vergeben«:

„Ein mann wurde zur abrechnung vor Gott geführt, und keine gute tat wurde bei ihm gefunden. Gott sagte zu ihm: Nenne etwas, das du in der welt getan hast. Er antwortete: Ich erinnere nichts, außer daß ich gegen die menschen nachsicht zu üben pflegte und meinen dienern befahl, daß sie, wenn sie forderungen einzutreiben hatten, nachsicht üben sollten. Dann, erwiderte Gott, liegt es mir um so mehr ob, heute gegen dich nachsicht zu üben.“ (Nawādir al-'uṣūl 105).

»Bittet für die euch beleidigen«:

Ein mann in Damaskus hatte sich selbst auferlegt, Ibn al-ʿArabī zehnmal des tages zu fluchen. Der mann starb, und Ibn al-ʿArabī war bei seiner leichenfeier anwesend. Dann kehrte er nach hause zurück und setzte sich hin, der *qibla* zugewandt. Am abend brachte man ihm speise, er aber wollte nicht essen, sondern blieb bis zum späten abend sitzen. Da wandte er sich auf einmal voller freude um und verlangte sein abendessen. Man fragte ihn, was dies bedeute, und er antwortete: Ich hatte mich bei Gott verpflichtet, daß ich weder essen noch trinken solle, bis Gott diesem manne vergeben hätte. Siebzigtausendmal habe ich das *lā 'ilāh 'illa-llāh* für ihn gebetet, bis Gott ihm vergab. (Ibn ʿImād 815). — Als einmal ein roher soldat dem *'Ibrāhim b. 'Adham* einen schlag auf den kopf, der bis ans scheitelbein drang, versetzt hatte, bat dieser für ihn um das paradies. (Al Qušajrī, Risāla 145).

»Keinen widerstand gegen die bosheit«:

Eine frau nahm dem Maʿrūf al-Karḫī, während er im bade war, seinen überwurf und sein buch weg. Maʿrūf folgte ihr nach und rief: O meine schwester, ich bin Maʿrūf, dir soll nichts böses widerfahren! Sage mir, hast du einen sohn oder einen mann, der lesen kann? — Nein. — So gib mir denn das buch und behalte das kleid! (Al-Qušajrī 144).

Ist es gleich, wie Andrae hervorhebt, hauptsächlich die passive Seite der Liebe, die man in der ṣūfischen Ethik betont findet, und zeigt darum die ṣūfische Liebe oft eine Verwandtschaft mit dem stillen, beschaulichen Wohlwollen der buddhistischen *metta*, so kann sie doch, schon das Angeführte erweist das, auch ein tätiges Gefühl sein und sich ernstlich bemühen, Beleidigung mit Wohltat zu vergelten, dem Flucher zu segnen und für die Feinde zu beten.

Dem entspricht es auch, wenn, wie das von demselben Autor in seinem Buche (S. 224 f.) dargetan wird, die ṣūfischen Theologen in einer die orthodoxen Panegyriken des Propheten überbietenden, wahrhaft grandiosen Art die Liebe geradezu als das innerste und eigentliche Wesen Muhammeds schildern, der, selbst durchdrungen von der Liebe Gottes, die in grenzenloser, geduldiger Güte alle Welt, alle Menschen, Gute wie Böse, umfaßt, in dieser Welt nicht nur der größte Verkünder, sondern sogar die höchste persönliche Darstellung dieser göttlichen Liebe sei. Unter den Kennzeichen der Weitherzigkeit des Gesandten, die der von Andrae angezogene ʿAbū-l-Ḥasan al-Ḥirālī (gest. 637) aufführt, ist auch sein Großmut gegen seine ungläubigen Bekämpfer wie gegen die Heuchler, die ihm ins Gesicht schön taten, während sie hinter seinem Rücken ihn schmähten. „Wenn seine Genossen ihn aufforderten, über seine Feinde den Fluch Gottes herabzurufen, so bat er statt dessen: Verzeihe, o Herr, meinem Volk! Siehe, sie wissen nicht [was sie tun].“ [1])

Niemand wird in solchen Lobeserhebungen eine der Wirklichkeit entsprechende Charakterschilderung des Propheten erblicken wollen. Was in ihnen zum Ausdruck kommt, ist vielmehr das sittliche Ideal, das im Ṣūfītum sich herausgebildet hat. Wenn unter dem Einfluß solcher ṣūfischen Anschauungen etwa ein Ghazālī dahin kommt, die Lehre auszusprechen: „Die Vollkommenheit des Menschen und seine Glückseligkeit bestehen in dem Streben nach der Betätigung der Eigenschaften Gottes und darin, daß man sich mit dem wahren Wesen seiner Attribute schmücke“, so meint Goldziher, diese Fassung des ethischen Zieles werde bei den Ṣūfī hinwiederum beeinflußt sein von der platonischen Auffassung, daß die erwünschte Flucht von der *θνητὴ φύσις* bestehe in *ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν* (Theaet. 176 B. Staat 613 A), und führt es auf spätere griechische Vorbilder zurück, wenn von den arabischen Philosophen als das praktische Ziel der Philosophie aufgestellt wird: „das Ähnlichwerden (*taschabbuh* = *ὁμοίωσις*) mit dem Schöpfer nach Maßgabe der Kraft des Menschen“. [2]) Haben sich nun aber, wie der genannte Forscher selbst einräumt [3]), neben Lehren der griechischen Philosophen, neben Sprüchen

---

[1]) Tor Andrae, Die Person Muhammeds, S. 226.

[2]) Goldziher, Vorlesungen S. 31; 2. Aufl. S. 304.

[3]) Ebenda, S. 43; 2. Aufl. S. 39.

persischer und indischer Weisheit, neben rabbinischen Sprüchen und solchen aus apokryphen Evangelien auch Sätze aus dem Neuen Testament, sogar das Vaterunser [1]), in der Ḥadīthverkleidung als Lehre des Propheten im Islām Raum geschaffen, und findet sich in ihm nun auch wie die „goldene Regel“ der Bergpredigt so das Gebot der Feindesliebe, so kann es dem Christen, der etwa darauf erpicht wäre, die Priorität für dieses dem Stifter seiner Religion zu wahren, jedenfalls keine Kritik verwehren, seinerseits in ihm Gut zu erblicken, das der Ṣūfismus und durch ihn der Islām vom Evangelium her sich angeeignet. So will es denn z. B. auch Tor Andrae scheinen, daß hier neben dem Buddhismus, der Mönchsmystik, den Brüderschaften der synkretistischen Mysterienreligionen, an die man denken könnte, auch eine mächtige persönliche Verkörperung dieses Sittenideals mit verborgener Gewalt eingewirkt habe: „die ṣūfische ethik scheint in der tat mehr als jede andere sittlichkeit mit der bergpredigt verwandt zu sein.“ [2])

Ähnlich wie hier liegen die Dinge nun überall überhaupt, wo das ethische Hochziel der Feindesliebe als ausgesprochene Forderung in nachchristlichen Religionssystemen uns entgegentritt. Es war oben schon einmal die Rede von Kaiser **Akbar** von Hindustān, dem in vieler Hinsicht Großen, der ein halbes Jahrhundert hindurch (1556—1605), ein wahrer Vater seines Volkes, auf dem indischen Großmoghulenthrone saß. Von Haus aus frommgläubiger Muslim sunnitischer Observanz, ist der fürstliche Aufklärer, abgestoßen von der engherzigen Bigotterie und der fanatischen Intoleranz der *'Ulamā*, der sunnitischen Theologenclique seines Hofes und Reiches, und infolge seinés eben dadurch veranlaßten Studiums aller

---

[1]) „Als eines der merkwürdigsten Beispiele von Entlehnungen aus dem Evangelium und der Anknüpfung des entlehnten Gutes an Muhammed kann der Gebrauch angeführt werden, der im Ḥadīth vom „Vaterunser“ gemacht wird. Daß man in altmuhammedanischen Kreisen vom Ursprung dieses Gebetes eine ganz verschwommene Vorstellung hatte, beweist der Umstand, daß man einen Teil desselben als von Moses herrührend anführt (Z D M G XXXII, p 352). Dafür läßt man aber anderwärts von Abû-l-Dardâ' mitteilen, daß der Prophet gesagt habe: „Wenn jemand leidet, oder es leidet sein Bruder, so möge er sprechen: „*Unser Herr Gott*, (der) *du im Himmel* (bist), *geheiligt werde dein Name, deine Herrschaft* (hier ist wohl ausgefallen: „möge kommen, dein Wille geschehe“) (ist) *im Himmel und auf Erden;* so wie deine Barmherzigkeit im Himmel ist, so übe deine Barmherzigkeit auch auf Erden; *vergib uns unsere Schuld* und unsere Sünden *(ḥaubanâ wa-chaṭâjânâ),* du bist der Gott der Guten *(rabb al-ṭajjibîn);* sende herab Barmherzigkeit von deiner Barmherzigkeit und Heilung von deiner Heilung auf diesen Schmerz, damit er wieder heilen möge.“ (Abû Dâwûd I, p. 101). Bemerkenswert ist in diesem verstümmelten Fragmente der Ausdruck *ṭajjibîn,* welcher wohl dem christlichen *ṭûbhânâ* entsprechen soll, so daß in diesem dem Ḥadīth einverleibten Heilspruch die Fürsprache der Heiligen angerufen wird.“ (GOLDZIHER, Muhammedanische Studien II, 386 f.)

[2]) TOR ANDRAE, Die Person Muhammeds, S. 228.

seiner Beobachtung zugänglichen Religionsformen, deren keine ihn ganz befriedigen konnte, dazu gekommen, sich selber als Schöpfer einer neuen, eigenen zu versuchen, in der er die disparaten Elemente seines weiten, durch Rassen-, Sprachen- und Konfessionsgegensätze zerklüfteten Herrschaftsgebietes zu vereinigen gedachte. Die Vorschriften seiner eklektischen Unionsreligion, des *Dīn-i ilāhī* oder *Tawḥīd-i ilāhī,* wurden nach dem Dabistān [1]) von ihm in einem Dekaloge formuliert. Das zweite der Gebote dieses Dekalogs ist die Mahnung, alles bösen Tuns sich zu enthalten und Haß zu überwinden durch Sanftmut.

Nun entspricht ja diese Mahnung durchaus der eigenen Charakterart des humangesinnten Despoten, für die schon oben Zeugnisse gegeben wurden, so daß sie den Gedanken an Entlehnung nicht so ohne weiteres aufzwingt. Unter den Aussprüchen Akbars, die sein Premierminister und Vertrauter Abu'l-Faḍl ʻAllami uns überliefert hat, ist mehr als einer, der sehr wohl zu unserem Gebote stimmt. „Einzig durch Freundlichkeit lassen die Wesen sich gewinnen. Mißachtung verdient kein lebendes Geschöpf", lautet ein solches Logion. Ein anderes: „Es ist meine Pflicht, mit allen Menschen auf gutem Fuß zu stehen. Wandeln sie auf dem Pfade des Willens Gottes, so wäre es von vorneherein tadelnswert, wollte ich ihnen dareinreden; andernfalls kranken sie an Unwissenheit und verdienen also mein Mitleid." Wieder ein anderes: „Wer auf einen anderen Gottes Rache herabfleht, wird nicht gehört werden. Diese Überzeugung war es, die einen Mann tröstete, dem von einem anderen geflucht worden war." Ganz buddhistisch klingen die Worte: „Ich wollte, mein Körper wäre so kräftig, daß er Fleischessern, die dann anderes Tierleben verschonen möchten, als Speise dienen könnte, oder aber daß, so oft ich ein Stück als Nahrung für sie abschnitte, ein anderes dafür nachwüchse", oder, wie die Dabistān-Version lautet: „Wollte Gott, mein Körper wäre der größte von allen, so daß die Bewohner der Welt sich davon nähren und andere lebende Wesen nicht verletzen möchten."

Woher solche humanitären Maximen bei Akbar? Von wannen diese Milde der Gesinnung, dieses menschliche Gefühl, ja diese Liebe? Man hat gewollt [2]), unter den Religionen, die Akbar nahegerückt gewesen, sei auch die des Buddha gewesen, an den doch allsofort dies Wort erinnert.

---

[1]) Das Dabistān — es liegt uns seit 1843 in 3 Bänden einer nur leider nicht recht genügenden englischen Übersetzung von Shea und Troyer vor — ist ein in der Zeit von Akbars Enkel, dem freisinnigen Prinzen Dāra Shikoh, von einem mit Sicherheit nicht zu nennenden Autor in neupersischer Sprache abgefaßtes Handbuch der allgemeinen Religionsgeschichte, das die Lehren, Bräuche und Zeremonien von nicht weniger als zwölf Religionen und ihrer verschiedenen Sekten, unter ihnen auch die der kaiserlichen Religionsschöpfung, darstellt.

[2]) Z. B. Graf F. A. von Noer, Kaiser Akbar, I, 481 [1] f., und Karkaria, Akbar and the Parsees, S. 290 f.

Zum Beweise hiefür hat man einmal auf buddhistische Motive, die sich in den vom Kaiser errichteten Bauten verwertet finden, und sodann darauf hingewiesen, daß als Religionsgelehrte, die häufig zu Audienzen bei S. Majestät gewesen seien, ausdrücklich neben Brahmanen auch *Sumani* erwähnt seien [1]), Sumani aber bedeute offenbar nichts anderes als buddhistische Asketen, Sansk. *çramaṇa.* Allein ein Fresko wie das an einer Fensterlaibung des Palastes in Fatḥpur-Sīkrī in Akbars prächtig ausgeschmücktem Schlafgemach freigelegte, dessen zentrale Figur ja unverkennbar als die eines Buddha zu nehmen ist [2]), tut doch nicht mehr dar, als daß Akbar zur Auszierung seiner Bauwerke, wie dies auch die Art mancher Skulpturen nahelegt, auch chinesische Künstler und Handwerker herangezogen, wenn nicht vielleicht nur chinesische Vorlagen hat kopieren lassen, und beweist ganz und gar nicht ein Vorhandensein der buddhistischen Religion in seinem Dominium. Und wenn man [3]) *Sumani* für eine verderbte Form von *çramaṇa* (in Pāli und Hindi *Samaṇa* geschrieben) nehmen und als buddhistische Mönche verstehen will, so ist das, zumal da arabische Wörterbücher Sumanī als eine Sekte in Sind erklären, die den Glauben an die Transmigration der Seele hatte, [4]) bloße Willkür. Übersehen wird zudem dabei, daß auch die Bezeichnung *çramaṇa* in Indien keineswegs ausschließlich der buddhistischen Terminologie angehört. Tatsache ist: der Buddhismus hatte, während er in raschem Siegeszuge weite Gebiete der Völkerwelt eroberte, sich dauernd in ihnen bis heute zu behaupten, in seinem Ursprungslande — darin dem Christentum gleich — seine Rolle längst ausgespielt. Der schon genannte Abu'l-Faḍl, indem er in seinen *A'īn-i-Akbarī* auf die dreihundertundsechzig verschiedenen Lehr- und Moralsysteme im Gebiet von Hindustān zu sprechen kommt, läßt sich ja wohl auch über die Bauddhas aus, bemerkt aber ausdrücklich, seit langer Zeit bereits sei von ihnen kaum mehr eine Spur in Hindustān, während sie in Pegu, Tenasserim und Tibet noch zu finden seien. Mit ein paar alten Männern, die sich zum buddhistischen Glauben hielten, traf er in Kashmir zusammen, als er das dritte Mal den Kaiser dahin begleitete; einem Gelehrten dieser Konfession ist er, so geflissentlich er nach eigener Aussage darauf aus war, mit den Lehrautoritäten aller Schulen sich bekannt zu machen, nicht begegnet. Auch von dem Verfasser des *Dabistān*

---

[1]) AL-BADĀŌNI, Muntakhabu-t-tawārikh, Vol II. Transl. by W. H. LOWE, S. 264. Vgl. BLOCHMANN, A'īn I Akbarī I, 179.

[2]) Siehe EDMUND W. SMITH, The Moghul Architecture of Fathpur-Sikri. Part. I p. 6 und dazu Tafel XV a.

[3]) So MAX MÜLLER, Einleit. in die vergl. Religionsw. S. 83, Anm., und vor ihm schon Cowell und Lowe.

[4]) BLOCHMANN, A'īn I Akbarī I, 179.

sind die Buddhisten nicht gekannt. [1]) Sie waren zu der Zeit Akbars aus dem eigentlichen Indien längst verschwunden. Es wird nun gleichwohl schwerlich jemand den Mut finden, zu behaupten: folglich ist es als ausgeschlossen anzusehen, daß dem Kaiser der in dem oben mitgeteilten, so durchaus buddhistisch anmutenden Worte ausgesprochene Gedanke irgendwie vom Buddhismus zugeflossen ist. Soll nicht gesagt sein, daß ein Gedanke wie dieser nur einmal habe gedacht werden können, so ist doch andererseits auch nicht zu vergessen, daß der fürstliche Religionsvergleicher ja geflissentlich darauf ausgegangen, von allen Seiten die besten Wahrheiten und vor allem auch das beste ethische Gut zusammenzulesen, um es für sein eigenes System zu verwerten. So aber läßt sich jedenfalls auch der Annahme nicht so ohne weiteres wehren, der kaiserliche Religionsschöpfer möge das Gebot der Feindesliebe — wenn man das zweite der Gebote seines Dekalogs als solches gelten läßt — seinem synkretistischen Religionsgebilde aus dem Evangelium angeeignet haben, sei es durch Vermittlung des Islām, insbesondere des Ṣūfītums — unter dessen starken Einfluß hatte ihn vor allem sein vertrauter Umgang mit Abu'l Faḍl und mit dessen Bruder gebracht —, sei es direkt, wozu ihm alle Möglichkeit gegeben war. Bewegten sich ja doch seit 1580 fast ständig in seiner nächsten Umgebung Patres des Jesuitenordens, beflissen, ihn ihrem Glauben zu gewinnen, und von ihm zu den Religionsdisputen zugezogen, zu denen er die gelehrten Vertreter aller Religionen seines Reiches zu sich lud. [2])

Akbars *Dīn-i ilāhī*, dem ich gerechter in einer monographischen Arbeit, die ich unter der Feder habe, zu werden gesonnen bin, hat seinen Stifter selbst nicht überlebt. Aus dem schīʿitischem Islām aber, in dem des Kaisers philosophische Unionsreligion eine ihrer Wurzeln hatte, sind auch in der Folge noch Religionsbildungen hervorgegangen, unter ihnen solche, die heute rege Propagandatätigkeit entfalten und mit dem Anspruch auftreten, alle anderen Religionen zu „erfüllen" und damit überflüssig zu machen, zuletzt das in Persien entstandene und da sehr schnell erfolgreich gewordene **Bābītum,** dessen sinnige Ethik „an Stelle der zwischen den Klassen und Religionen bestehenden Scheidewände die Verbrüderung aller

---

[1]) Das darf ich sagen, obwohl er in einem der Abschnitte seines Werkes (in Shea-Troyer's englischer Übersetzung Bd. II, S. 210 ff.) eine Beschreibung der Anhänger der Lehre des Buddha gibt. Besieht man sich diese genauer, so ist klar, daß er sie mit den Jaina verwechselt hat, also in demselben Irrtum befangen gewesen ist, der auch uns die Jainisten lange für eine bloße Abzweigung des Buddhismus halten ließ.

[2]) Das neueste Buch, durch das man sich über Akbars Beziehungen zum Christentum unterrichten kann, ist das erst 1926 erschienene Werk von C. H. Payne: Akbar and the Jesuits, die Übersetzung der einschlägigen Kapitel aus Jarric's 1614 vollendeter dreibändiger *Histoire*, dem von Martinez ins Lateinische übersetzten *Thesaurus rerum Indicarum*, Coloniae Agrippinae 1615.

Menschen" fordert.[1]) Sein Begründer, Mīrzā 'Alī Muḥammed, genannt Bāb (Pforte), ist erst 1850 den Märtyrertod gestorben. Ein Sproß seines nicht nur religiösen, sondern zugleich ausgesprochen sozialen Systems, kräftiger als dieses selbst, ist der von einem, erst 1892 in 'Akkā in Syrien verstorbenen, Bābīführer, Behā-Allāh (Glanz Gottes) begründete **Behāismus**, der nicht nur im heutigen Orient eine wirkliche Macht darstellt, sondern, nachdem sich vorher schon in Amerika und in England *Behā'ī*-Vereinigungen gebildet haben, seit 1907 auch bereits in Deutschland Fuß gefaßt. Ein deutscher Behā'ī-Bund, der sich die Ausbreitung der neuen Universalreligion zum Ziel gesetzt hat, wurde im Jahre 1919 gegründet. (Seine Geschäftsstelle befindet sich in Stuttgart, wo seit 1907 schon eine Behā'ī-Vereinigung bestanden hat.) Beide Sekten, der Bābismus und der Behāismus, haben ihre als heilig geachteten Religionsgesetzbücher, der erstere den *Bajān* (Erklärung), der letztere das „Heilige Buch" *(Kitāb aḳdas).* Wie in jenem, so findet sich in diesem auch das Gebot der Feindesliebe wieder, hier nicht als direkte Entlehnung aus dem Neuen Testament, so sehr es besonders Behā-Allāhs Nachfolger, sein Sohn *'Abbas Efendī*, liebt, aus diesem zu zitieren, sondern sicher als Übernahme aus dem Ṣūfītum. Dies geht schon daraus hervor, daß das Gebot im Sinne absoluter Passivität und Friedfertigkeit gedeutet wird.[2]) Eben mit dieser Herkunft muß auch hier wieder sich die Annahme nahelegen, daß das Gebot letzthin auf Jesus als auf seinen ersten Verkünder zurückgeht. —

Mit dem ausgesprochenen Absehen, das seit Jahrhunderten von den Gegnern des Judentums verbreitete Vorurteil zu widerlegen, als sei dieses unverträglich mit der fortschreitenden Kultur und seine Ethik minderwertig, oder als hätte sich seine Sittenlehre erst unter dem Einfluß des Neuen Testaments und des Christentums geändert, wählte im Jahre 1904 der „Verein für jüdische Geschichte und Literatur" in Berlin einmal eine aus den Herren Dr. M. Levin, Dozent Dr. Elbogen, Schriftsteller Albert Katz und Dr. S. Bernfeld bestehende Kommission zur Bearbeitung einer Tabelle von Parallelen zwischen christlicher und jüdischer Lehre. Dieser ihnen gesetzten Aufgabe entledigten sich die Beauftragten, indem sie in vier Abteilungen (I. Gott-Allvater. Alle Menschen Kinder Gottes. Gottesreich. II. Gerechtigkeit, Liebe und Barmherzigkeit Gottes. III. Der Mensch im Verhältnis zu Gott. IV. Der Mensch im Verhältnis zum Nebenmenschen) geordnet eine Reihe von Stellen aus dem Neuen Testament zusammen- und jeder derselben in der rechten Seitenkolumne Parallelen aus dem Alten Testament und aus nachbiblischen Schriften gegenüberstellten, solcherweise zu deutlicher Anschauung zu bringen, daß, so wie

[1]) Goldziher, Vorlesungen S. 296; 2. Aufl. S. 273.

[2]) Vgl. Hermann Römer, Die Bābī-Behā'ī. 1912. S. 117. 122 f. 167 f.

die Gotteslehre im Judentum ihre Originalität gewahrt hat, auch die wesentlichen Grundlagen seiner Sittenlehre so geblieben sind, wie sie in den mosaischen, prophetischen und nachbiblischen, auf Überlieferungen der Rabbinen beruhenden Schriftwerken niedergelegt sind. Die Zusammenstellung ist im Jahrbuch des Verbandes der Vereine für jüdische Geschichte und Literatur, Jahrgang 1906, abgedruckt, hier in einer revidierten Fassung, für welche die Beratungen eines Sonderausschusses der Repräsentantenversammlung der jüdischen Gemeinde zu Berlin maßgebend waren. Die Redaktoren hätten nicht nötig gehabt, es im Vorwort ausdrücklich zu betonen, daß es ihnen nicht darauf ankam, die Gegensätze hervorzukehren. Recht sichtlich waren sie beflissen, nur eben zu zeigen, daß die jüdische Religion in jeder Hinsicht neben der christlichen sich wohl kann sehen lassen. Es zeugt von wissenschaftlicher Ehrlichkeit, daß in ihrer Tabelle in der IV. Abteilung in der dem Christentum gewidmeten Kolumne die Stelle Matth. 5,43—44 gedruckt steht, um so mehr zu respektieren, als die Stellen, mit denen sie ihr gegenüber in der Parallelenkolumne aufzuwarten haben, gegen sie für jeden Leser auf das stärkste abfallen. Die jüdischen Parallelen, die beigebracht werden,[1]) sind die folgenden:

Hasse nicht deinen Bruder im Herzen, zurechtweisen sollst du deinen Nächsten, damit du nicht seinetwegen Sünde trägst. (3. Mos. 19,17).

Des Falles deines Feindes freue dich nicht, und dein Herz sei nicht froh über sein Unglück. (Sprüche 24,17).

Sprich nicht: Wie er mir, so ich ihm! ich will dem Menschen nach seinem Tun vergelten. (Sprüche 24,19).

Die beschämt werden und andere nicht beschämen, die Schmähungen anhören, ohne sie zu erwidern, die aus Liebe zu Gott handeln und ihrer Leiden sich noch freuen können, — ihnen gilt das Wort: die Gott lieben, gleichen dem Aufgang der Sonne in ihrer Herrlichkeit (Joma 23 a).

Gegenübergestellt werden außerdem noch die Stelle Röm. 12,20 einerseits, anderseits:

Wenn deinen Feind hungert, speise ihn mit Brot, wenn ihn dürstet, tränke ihn mit Wasser; denn du sammelst glühende Kohlen auf sein Haupt, und der Ewige wird es dir vergelten (Sprüche 25,21. 22).

---

[1]) Es sind nicht alle, die sich im Alten Testament auffinden lassen. Was sonst noch von solchen in Betracht kommen könnte, ist wohl vollständig in dem oben erwähnten Aufsatze von Walter Bauer: „Die Feindesliebe und die alten Christen“ zitiert. Verwiesen sei dazu noch auf Gerhard Kittel, Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum (1926), S. 110—120, sowie auf Paul Fiebig, Jesu Worte über die Feindesliebe im Zusammenhang mit den wichtigsten rabbinischen Parallelen erläutert: Th. St. u. K., 91. Jahrg. (1918), S. 30—64.

Wenn du den Ochsen deines Feindes triffst oder seinen Esel, der irre geht, so bringe sie ihm zurück. Wenn du den Esel deines Hassers unter der Last erliegen siehst, so nimm ihm diese ab (2. Mos. 23,4—5). Wer ist stark? Der den Feind in einen Freund wandelt (Abot d. R. Nathan 23).

In fettem Drucke wird hervorgehoben: „Ein Satz wie der, den Feind zu hassen, ist im ganzen jüdischen Schrifttum nicht zu finden.“ Das Vorwort wehrt auch den Vorwurf zurück, Israel bekenne einen Nationalgott, einen Gott des Zornes und der Rache, es betrachte nur die Stammes- und Glaubensgenossen als „die Nächsten“, und hebt hervor, die Grundlage aller Moral bilden die mosaischen Zehngebote, und ihren Höhepunkt erreiche die Moral in dem mosaischen Gebot der Nächstenliebe (3. Mos. 19,18). Daran aber schließt sich weiter das ausdrückliche offene Geständnis: „Die weitergehende Forderung, den Feind zu lieben und dergleichen mehr, stellt das jüdische Sittengesetz nicht auf.“

Dieses Geständnis zu machen scheint den Herren Redaktoren nun freilich nicht eben schwer geworden zu sein. Wenigstens läßt das „u. dergl. m.“ mutmaßen, daß ihr „weitergehend“ gemeint sein dürfte im Sinne von „verstiegen“. Auch bei Eschelbauer: „Das Judentum und das Wesen des Christentums“ (Berlin 1905), die Auseinandersetzung eines Berliner Rabbiners mit Harnacks Vorlesungen über „Das Wesen des Christentums“, liest man (S. 76 f.): „Das Judentum hat allerdings nicht geboten, den Feind zu lieben. Es hielt ein solches Gebot für unerfüllbar, die Empfindung der Liebe denjenigen gegenüber, die uns fluchen, hassen, schmähen, zu vernichten suchen, für unmöglich, ein dahin gehendes Verlangen vielleicht nicht einmal für gut. [1]) Denn auch die Selbst-

---

[1]) Diese Ausführung liegt ganz auf der Linie der Argumentierung des Marranen Uriel da Costa (der, Katholik ohne Glauben und Jude ohne Wissen, eben mit ihr doch als Jude im Willen sich erweist) in seinem „*Exemplar humanae vitae*“: „*Dicet aliquis, legem Mosis vel Evangelicam aliquid altius & perfectius continere, nempe ut inimicos diligamus, quod lex naturalis non agnoscit. Huic respondeo, quemadmodum superius dixi: Si a natura declinamus, & aliquid majus volumus invenire, statim oritur contentio, turbatur quies. Quid prodest, si mihi imperentur impossibilia, quae ego implere non possim! Nullum aliud bonum inde sequetur, quam animi tristitia, si ponimus impossibile esse naturaliter inimicum diligere. Quod si non omnino impossibile sit naturaliter inimicis benefacere (hoc citra dilectionem accidere potest), quia homo ad pietatem & misericordiam, generaliter loquendo, naturalem habet propensionem; jam non debemus negare absolute talem perfectionem in lege naturae comprehendi.*“ (Eine deutsche Übersetzung bietet Carl Gebhardt, Die Schriften des Uriel da Costa, Amsterdam 1922. S. 141). Vgl. auch, was vor kurzem Gerhard Kittel, Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum, S. 127 ff. zu dem Thema „Der Jude und die Forderung Jesu“ zu sagen hat.

verleugnung hat ihre Grenze, auch der Kampf ist zuweilen nicht nur eine Notwendigkeit, sondern auch eine Pflicht. Ein höherer Wunsch kann ihm gegenüber nicht ausgesprochen werden, als daß er nur gegen den bösen, den drohenden, den mächtigen Gegner sich richte, von dem überwundenen, schwachen, notleidenden aber ablasse und hilfreich ihm jede notwendige Unterstützung gewähre. Dann mag die gute Tat auch zur freundlichen Gesinnung und zur Versöhnung führen. Und zu höheren Leistungen dem Feinde gegenüber hat das christliche Gebot, ihn zu lieben, auch nicht geführt."

„Sie wissen nicht, wie schön dein Fehler ist", könnte man versucht sein, die so bemäkelte oder bemängelte christliche Ethik zu trösten. Wenn wirklich zuzugeben wäre, daß solche „Verstiegenheit" ein Fehler ist. „Christlicher" ist es, dem Judentum den Vorwurf heimzugeben, der in Wirklichkeit auch ihm mehr Ruhmestitel ist als Tadel. Auch in seinem Schoße ist es doch dahin gekommen, daß man nicht mehr meint, schon alle Gerechtigkeit erfüllt zu haben, wenn man nur eben den Feind nicht haßt oder aber davor sich in acht nimmt, ungerecht gegen ihn zu sein. Im **Ḥasīdismus** wenigstens, diesem „letzten großen Durchbruch des gefühlsmäßigen Widerspruchs gegen die talmudische Formalreligion" [1]), diesem „religiös-sittlichen Aktivismus" [2]), wie er seit alter Zeit in Israel vertreten wird und, vom offiziellen Judentum der Synagoge heftig bekämpft, seit dem 18. Jahrhundert sich als besondere Diasporagemeinschaft ausgestaltet hat, fehlt es, so sehr er sich überall auf das Alte Testament gründet und so wenig er seinen genetischen Zusammenhang mit rabbinischer Gesetzlichkeit verleugnet, nicht an Demütigen und Friedfertigen, deren Ideale ganz die der Bergpredigt sind, und — ich verlasse mich hierfür auf das Zeugnis eines wirklichen, nicht nur literarischen Kenners dieser mächtigen religösen Strömung im Ostjudentum der neueren Zeit, Paul Levertoff [3]): wie Gottes Sünderliebe zur Glaubenslehre der Ghettojuden gehört, so gehört auch Feindesliebe zu ihrer Sittenlehre. [4]) Sie ist eine Tugend, die im ḥasīdischen Schrifttum immer neu eingeschärft und — auch das ist zu beachten — ganz im Sinne Jesu aus Gottes unbegrenzter Liebe zu den Menschen abgeleitet wird. Das Mitleid, das der Mensch sich aneignet, ist von höherem Wert, als das natürliche Mitleid. „Wer von Natur barmherzig ist", heißt es einmal, „erfüllt eigentlich nicht das

---

[1]) So charakterisiert diese religiöse Bewegung innerhalb des osteuropäischen Judentums Lazar Gulkowitsch in seiner Habilitationsschrift (Leipzig 1927) „Der Ḥasidismus, religionswissenschaftlich untersucht", S. 69.

[2]) So Max Löhr, Beiträge zur Geschichte des Chassidismus. I, (1925), S. 8.

[3]) Paul Levertoff, Die religiöse Denkweise der Chassidim nach den Quellen dargestellt. Leipzig 1918.

[4]) a. a. O. S. 3.

Gebot der Menschenliebe, das doch darin besteht, daß man seine eigene Unempfindlichkeit und Grausamkeit in Liebe umwandelt“, und „die Hauptsache ist, daß der Mensch gegen seine harte Natur mit Liebe zu Gott und Furcht vor ihm ankämpft. Wenn man nur von Natur gutmütig ist, ist man eben ein Naturmensch“, — Äußerungen, durch die man tatsächlich an Kant und an Schillers Parodie auf Kants ethische Maxime erinnert werden kann. Menschenliebe ist von größerem Werte als die Erfüllung des ganzen Zeremonialgesetzes, ja von größerem als das Gesetzstudium und das Gebet. Wie der Blitz die Wolken durchbricht, so bricht das verborgene Licht Gottes durch die Sinnlichkeit dieser Welt hindurch, wenn wir Nächstenliebe üben. Die Liebe schafft die Sündenflecke weg. Durch die Liebe wird sogar der Leib zum Organ der Šekhina. Eigentümlich ist der Gedanke, daß einzig die ganz vollkommenen Menschen ihrer Liebe in etwas ein Maß setzen dürfen, eine Einschränkung, die öfters damit begründet wird, daß durch die unbegrenzte Liebe der vollkommen Frommen auch dem Bösen und den bösen Mächten Gutes zuströmen würde, was ihnen und anderen durch sie schadete. Für die meisten Menschen aber, die ja doch immer zur Selbstsucht geneigt sind, gibt es keine andere Sühne für ihre Sünden, als grenzenlose Menschenliebe zu üben. Demütig soll der Fromme nicht Böses mit Bösem vergelten, soll denen vergeben, die ihn hassen und verfolgen, und auch die Sünder lieben und mit Moses sagen können: „Ach, wenn doch das ganze Volk aus Propheten Gottes bestände!“ Er soll nur an das Gute in ihnen denken und nicht an das Schlechte. Er soll sich sagen, daß der Sünder in den Augen Gottes ebenso angesehen ist, wie er selbst. Wie kann man den hassen, den Gott liebt? [1]) Paul Levertoff, dem wir die erste wissenschaftliche Darstellung der Frömmigkeit dieser polnischen und russischen Ḥasīdīm verdanken, für die außer ihm besonders Martin Buber bei uns Verständnis geweckt hat, erklärt, im allgemeinen kaum einen wesentlichen Unterschied zwischen der vertieften ḥasīdischen Sittlichkeit und der des Neuen Testaments finden zu können. [2]) Aber: ist diese tiefgehende Ähnlichkeit wirklich vorhanden, so ist sie doch, da nicht einmal die Quelle noch entdeckt ist, aus der die Strömung des Ḥasīdismus entsprungen ist, zur Zeit noch ein Problem, eine Tatsache, will das sagen, die wissenschaftlicher Erklärung harrt. Und wenn nun, bei solchem Sachverhalt, inzwischen der Apologet des Christentums in dem ḥasīdischen Gebot der Feindesliebe wieder nur evangelisches Gut

---

[1]) Levertoff, a. a. O. S. 20. 25 f. 77. 89. Vgl. bei Gulkowitsch, Der Ḥasidismus, S. 32. 58. 59. 69 f. 79.

[2]) S. 89.

erkennen will,[1]) mit welchem Fuge will man ihm das als unstatthaft erweisen? Der Erneuerer und Wiederbeleber des innersten Kernes altjüdischer Frömmigkeit, als den ihn M. Löhr hinstellt, der polnische Wunderrabbi Israel Ba'al Šem ṭob, hat ganze 1700 Jahre nach dem Prediger der Bergpredigt gelehrt, und sein Beruf hat ihn auch mit Christen in Berührung gebracht. Daß ihm in seinem pantheistisch gefärbten Gottesbegriffe schon die Prämisse gegeben war zu der Folgerung: „Da Gott in allen Dingen wohnt, so muß in allem etwas Gutes sein: auch das Böse eine Form, in der sich Gott offenbart", eine Anschauung, aus der er wie seine ganze eigentümliche Sittlichkeit so besonders auch die Pflicht der Liebe gegen Sünder und Feinde ableiten konnte, das schließt auf jeden Fall nicht aus, daß ein Wort des älteren Rabbi in seine Seele fallen konnte. —

Ein neuer Religionsschößling, unbemerkt aus dem scheinbar toten Stamm eines alten, als Fossil in die Gegenwart hineinragenden primitiven Kults, des *Shintō,* hervorgetrieben und wunderbar schnell zu einem respektablen Baum geworden, ist die von einer schlichten japanischen Bauersfrau begründete **Tenrikyō**, von mir in zwei Beiträgen des Jahrgangs 1910 der Zeitschr. für Missionskunde und Religionswissenschaft behandelt.[2]) Die Dogmatik wie die Ethik dieser jungen japanischen Glaubensgemeinschaft mit ihrer Vorstellung von einer Gottheit, die sich wie ein Vater und wie eine Mutter erbarmt über die Menschen, ihre Kinder, die ihrerseits, als Brüder und Schwestern, in inniger Liebe einander sich verbunden fühlen sollen, beflissen, sich einer des andern helfend anzunehmen, hat so viele Anklänge an die christliche Lehre, daß man gemeint hat, in ihr einen Nachhall der Predigt der alten katholischen Missionare des 16. und 17. Jahrhunderts vernehmen zu dürfen.[3]) Und wenn nun als ein natürlicher Folgesatz des allgemeinen Liebesgebots auch in der Tenrikyō wieder die Mahnung sich findet, Freundlichkeit zu erweisen auch dem Widersacher, sich nicht zu rächen, sondern vielmehr Böses mit Gutem zu vergelten, wie das, ein Vorbild gebend, auch schon die Bäuerin O Miki getan, so muß sich natürlich auch für diese die Annahme christlicher Herkunft ohne weiteres aufdrängen. Nur daß die Dinge hier doch so einfach ganz und gar nicht liegen. Eins freilich wird

---

[1]) Nach L. Gulkowitsch, dem der Ḥasīdismus eine durchaus originale Erscheinung sein will (S. 69), wäre eine Beeinflussung des Judentums durch christliche Gedanken oder die Möglichkeit einer Umbiegung der ḥasīdischen Lehre zu einer christlichen anzunehmen kein Grund vorhanden (S. 67).

[2]) Haas, Tenrikyō. Ein neues synkretistisches Religionsgebilde im Japan unserer Tage: a. a. O. S. 129—145, und Haas, Die Tanzpsalmen der Tenrikyōkwai: ebenda S. 162—173 und 193—205.

[3]) So D. C. Greene, Tenrikyō, or the teaching of the heavenly reason: Transact. of the As. Soc. of Japan, vol. XXIII, 66 f.

sich mit Bestimmtheit sagen lassen: macht das Liebesgebot in weitester Ausdehnung einen Bestandteil schon der ursprünglichen Predigt der Begründerin der neuen Religion aus, so hat sie sich diesen jedenfalls nicht aus der neuen, mit der Wiedererschließung des Inselreichs einsetzenden Christentumsverkündigung angeeignet. Die Entstehung der Sekte reicht, da das erste Hervortreten ihrer Stifterin, die erst 1887 neunundachtzigjährig aus dem Leben schied, im Jahre 1838 erfolgte, in eine Zeit zurück, wo Japan der Außenwelt und so auch der christlichen Mission noch nicht wieder offen stand. Und auch als diese endlich wieder Eingang fand, war sie, die ersten Jahrzehnte hindurch bekanntlich ganz nur auf die offenen Häfen und auf wenige größere Städte beschränkt, nicht in der Lage, ihre Wirkung in die Abgeschiedenheit des Dorfes Shoyashiki (Tamba-ichi oder Mishima) in der Provinz Yamato zu erstrecken, in der die Bäuerin O Miki ihre Religion konzipierte. Daß die Christentumsverkündigung der alten Jesuiten, Franziskaner und Dominikaner trotz aller strengen Inquisitionsmaßregeln der Behörden im Stillen in Japan weitergewirkt, ist als möglich einzuräumen. Aber nur eben als möglich. Daß die Vorstellung von einer Gottheit, die über Böse wie über Gute sich in gleicher Liebe erbarmt, eine Vorstellung, die auch das gegenseitige Verhalten der Menschen, ihrer Kinder, zu einander sittlich zu normieren nicht umhin kann, der Evangeliumsverkündigung christlicher Prediger im Lande entstammen muß, läßt sich nicht behaupten. Diese Vorstellung, ich wiederhole damit, was ich hierüber schon im ersten der oben erwähnten Zeitschriftbeiträge ausgeführt habe, ist tatsächlich lange vor dem Jahre 1549, da Franz Xavier als der erste christliche Missionar den Fuß auf Japans Boden setzte, im Lande gewesen. Sie war da, seit die japanischen Priester Hōnen Shōnin (1133—1212) und dessen Schüler Shinran Shōnin (1173—1266) als erfolgreiche Lehrer aufgetreten, ja, seit überhaupt der *Amitābha*-Buddhismus, die Lehre von dem Paradies im Westen *(Sukhāvatī)*, in das allein der Glaube einhilft, in Japan verbreitet worden. Hiernach nun aber als ausgemacht befinden wollen, daß das Liebesgebot der Tenrikyō in Japan unabhängig, ganz unbeeinflußt von dem Stifter des Christentums, aufgestellt sei, ist wiederum so ohne weiteres nicht angängig. Ist doch auch mit der Möglichkeit zu rechnen, daß die buddhistische Amitābha-Vorstellung ihrerseits, von der das Denken der Bäuerin O Miki bestimmt gewesen sein mag, ihre Ausprägung im 7. und 8. Jahrhundert nicht ohne Einwirkung der zu der Zeit in China etablierten Nestorianermission, also unter christlichem Einfluß, erhalten hat. Daß die studienhalber in China sich aufhaltenden japanischen Buddhamönche dort mit dem Christentum nicht in Berührung gekommen, ist so gut wie ausgeschlossen. —

* * *

Worauf es mit den bisherigen Darlegungen von mir abgesehen war, das ist nun freilich — daß das doch ausdrücklich hier gesagt werde — keineswegs der Nachweis, daß das Gebot der Feindesliebe, wo es in anderen Religionen sich findet, auf das Evangelium zurückzuführen ist. Was die angestellte Untersuchung zunächst einzig wollte, war ein anderes. Es war nur dies, klarzustellen, was es mit der oft gehörten Behauptung auf sich hat, nur die christliche Religion kenne ein Gebot, erhaben wie das Gebot der Feindesliebe. Erwiesen ist mit den bisherigen Ausführungen jedenfalls dies, daß diese Behauptung sich nicht halten läßt. Erwiesen ist das durch die Anziehung einer Reihe anderer Glaubenssysteme, die tatsächlich die gleiche sittliche Vorschrift kennen.

Als solche Religionen wurden aufgeführt:

1. der Islām in seiner Ṣūfī-Ausprägung,
2. die philosophische Unionsreligion Akbars,
3. der persische Bābismus und sein Sproß, der Behāismus,
4. der Ḥasīdismus des Judentums der östlichen Diaspora,
5. die Tenrikyō in Japan.

Alles das nun aber sind n a c h christliche Religionsbildungen. Auf diese Tatsache ihrer nachchristlichen Entstehung Gewicht zu legen, wird schwerlich sich entgehen lassen, wer darauf erpicht ist, der christlichen Religion den Ruhm zu sichern, der Menschheit als e r s t e das Gebot der Feindesliebe aufgestellt zu haben, nachdem sich an der anderen Behauptung nicht mehr wohl festhalten läßt, einzig bei ihr finde sich das Liebesgebot in seiner Ausdehnung auch auf persönliche Hasser und Bedrücker, oder einzig in ihr werde es praktisch befolgt. Zuzugeben ist: diese Tatsache, die Tatsache also, daß wir es da überall mit n a c h christlichen Religionen zu tun haben, präjudiziert zugunsten der christlichen Religion. Nicht nur daß diese auf jeden Fall die Priorität für sich in Anspruch nehmen kann, es läßt sich, wie gezeigt, auch darüber hinaus noch als sicher oder als wahrscheinlich oder doch wenigstens als nicht unmöglich erweisen, daß sie ihrerseits den späteren Religionen für Aufstellung der erhabenen ethischen Norm letztlich das Vorbild abgegeben.

Um so wichtiger nur wird es sein, weiterhin jetzt gleiche Umschau wie in der n a c h christlichen auch in der v o r christlichen Religionswelt zu halten, zu sehen, ob da sich etwas findet wie das Gebot, das auch dem Feinde Liebe zu erweisen vorschreibt.

Auch hier wieder werden wir nicht suchen, wo an ein Finden von vornherein nicht wohl zu denken ist. Nicht bei den alten **Griechen,** nicht auch beim Volk der **Römer** v o r der Zeit, da „ein Gebot von dem Kaiser Augustus ausging, daß alle Welt geschätzet würde“. Gewiß, ihre Literatur würde uns reiche Ausbeute liefern, wenn wir sie auf vereinzelte humaneren Sinn bekundende Äußerungen hin durchmustern wollten, die Sammlung

der den „Sieben Weisen" zugeschriebenen Gnomen, die Homerischen Gedichte, die Tragiker, die alten Philosophen nacheinander vornehmend. Aber ist uns mit bloßen Vorausschattungen hier für unseren Zweck noch lange nicht schon genügt, so täten wir mit solchem Zusammentragen auch nur Arbeit, die von lange her andere bereits geleistet haben. Dem Theologen werden als Spezialschriften, die sich die Aufgabe stellten, die Verwandtschaft des „Heidentums" mit dem Christentum zu erweisen, am bekanntesten sein das Buch des weiland Meininger Gymnasialprofessors R. SCHNEIDER: *Christliche Klänge aus den griechischen und römischen Klassikern.* Eine Sammlung aus den Quellen im Anschluß an den Catechismus und die bezüglichen Bibelsprüche (Gotha 1865)[1]), und das ihm verwandte Werk des weiland Jenaer Privatdozenten EDMUND SPIESS: *Logos spermaticós.* Parallelstellen zum Neuen Testament aus den Schriften der alten Griechen (Leipzig 1871). In der einen wie in der anderen dieser beiden *ἱερὰ παράλληλα*-Sammlungen kommt die Feindesliebe nur neben anderem zur Sprache. Aber schon 1817 hat ein Göttinger Theologe, L. PH. HÜPEDEN, eine von der Theologischen Fakultät in Göttingen preisgekrönte Monographie in Druck gegeben mit dem Titel: „Commentatio, qua comparatur doctrina de amore inimicorum Christiana cum ea, quae tum in nonnullis veteris testamenti locis, tum in libris philosophorum Graecorum et Romanorum traditur",

---

[1]) Ältere einschlägige Literatur, die schon R. Schneider bei Zusammenstellung seiner Sammlung benutzen konnte, ist: PANSA, De consensu ethnicae et Christianae philosophiae (1605); PFANNER, Systema theologiae gentilis purioris (1679); LINDEMANN, Geschichte der Meinungen älterer und neuerer Völker von Gott, Religion und Priestertum (1784); BAUTAIN, La morale de l'évangile comparée à la morale des philosophes (1828); THOLUCK, Über das Wesen und den sittlichen Einfluß des Heidentums, besonders unter den Griechen und Römern; NITZSCH, Über den Religionsbegriff der Alten (1832); BAUR, Symbolik und Mythologie (1824); KLIPPEL, De summo in Stoicorum ethice morum principio (diss. Gottingae 1823); HOFFMEISTER, Die Weltanschauung des Tacitus (1831); Derselbe, Sittlich-religiöse Lebensansicht des Herodotus (1832); ACKERMANN, Das Christliche im Plato (1835, ins Englische übersetzt 1860 von Ashbury); E. G. SIEBELIS, Disputationes quinque, quibus periculum factum est ostendendi, in veterum Graecorum Romanorumque doctrina religionis ac morum plurima esse, quae cum Christiana consentiant amicissime, neque humanitatis studium per suam naturam vero religionis cultui quidquam detrahere, sed ad eum alendum conservandumque plurimum conferre. (Lipsiae 1837); BAUR, Das Christliche des Platonismus, oder Socrates und Christus (1837); HELBIG, Die sittlichen Zustände des griechischen Heldenalters, ein Beitrag zur Erläuterung des Homer und zur griechischen Kulturgeschichte (1839); BÖTTICHER, Prophetische Stimmen aus Rom, oder das Christliche im Tacitus (1840); Derselbe, de *θείῳ* Herodoteo (1851); NÄGELSBACH, Die Homerische Theologie (1840) und: Die nachhomerische Theologie (1857); der oben sogleich im Folgenden angezogene Aufsatz von SCHAUBACH (1830); LÜBKER, Theologie und Ethik des Sophokles (1851); Derselbe, Beiträge zur Theologie und Ethik des Euripides (1863) und dessen Vortrag auf der Braunschweiger Philologenversammlnng; Derselbe, Propyl. zu einer Theologie des classischen Altertums, in: Stud. u. Krit. 1861 III. IV.

eine sehr tüchtige Abhandlung[1]), jedenfalls sehr viel tüchtiger als zwei ihr schon voraufgegangene Erörterungen unseres Themas, die ich kenne: eine Hallenser Dissertation aus dem Jahre 1789 von J. C. Chr. Fischer: „Quid de officiis et amore erga inimicos Graecis et Romanis placuerit", und eine Dissertation von Johannes Neeb mit dem Titel: „De dilectione inimicorum tentamen historicomorale (Magontiaci 1791)". So tüchtig ist Hüpedens Untersuchung, die ihrerseits als Vorarbeiten Stäudlin: Lehrbuch der Moral (1813) § 102, und Garve: Über die Liebe der Feinde. Commentatio ad Cic. de offic. T. II. p. 234—276 aufführt, daß Jahrzehnte nach ihrem Erscheinen ein Meininger Superintendent, D. E. Schaubach, 1851, für einen ebenfalls nicht üblen, im 24. Jahrgang der Zeitschrift Theol. Stud. u. Krit. (S. 59—121) veröffentlichten Aufsatz „Das Verhältnis der Moral des classischen Altertums zur christlichen, beleuchtet durch vergleichende Erörterung der Lehre von der Feindesliebe" das Beste, wie ich finde, ihr entnahm.[2])

Auch H. stellte sich für seine gelehrte Untersuchung die Frage, von der wir hier miteinander ausgegangen, ob die auf den Stifter unserer eigenen Religion zurückgehende erhabene Lehre von der Feindesliebe für eine neue, erstmalig von ihm aufgestellte gehalten werden könne. Was er fand, ist, kurz resümiert, das folgende: Als absolut neu, neu in dem Sinne, daß vor Christus sich überhaupt keine Spur von ihr fände, kann die Lehre nicht bezeichnet werden. Sowohl die Verfasser einiger der Bücher des

---

[1]) Inhaltsübersicht der Abhandlung: Prooemium: § 1. De natura et indole amoris inimicorum. § 2. De instituenda rerum tractandarum serie. — Pars I: Veteris Testamenti de amore inimicorum doctrina: § 1. Pentateuchus. § 2. Reliqui libri V. T. historici, nec non Psalmi et Prophetae. § 3. Proverbia. § 4. Ecclesiastes, Liber Sapientiae, Ecclesiasticus. § 5. Quid ex his omnibus sequatur? — Pars II: Philosophorum Graecorum et Romanorum de amore inimicorum doctrina: § 1. De instituendo huius disputationis ordine, nec non de fontibus, ex quibus ea fuerit haurienda. § 2. Septem Sapientas. § 3. Pythagoras. § 4. Socrates. § 5. Plato. § 6. Aristoteles. § 7. Cynici. § 8. Stoici (I. Stoici antiquiores. II. Stoici seriores: A. Cicero. B. Seneca. C. Epictetus. D. Marcus Aurelius Antoninus imperator. E. Musonius Rufus). § 9. Plutarchus. § 10. Praeclara quaedam, quae nonnulli Graeci et Romani ediderunt, mansuetudinis et amoris inimicorum exempla. — Pars III: Doctrina de amore inimicorum Christiana: § 1. Christus. § 2. Apostoli (A. Johannes. B. Petrus. C. Jacobus. D. Paulus). Excursus: De interpretandis locis Prov. 25,22. Rom. 12,20 § 3. Summa doctrinae de amore inimicorum Christianae breviter circumscripta. — Pars IV: Comparatio doctrinae de amore inimicorum Christianae cum ea, quae tum in nonnullis V. T. locis, tum in libris philosophorum Graecorum et Romanorum traditur: § 1. Comparatio doctrinae Christianae cum ea, quae in nonnullis V. T. locis traditur. § 2. Comparatio doctrinae Christianae cum ea, quae in libris philosophorum Graecorum et Romanorum traditur. § 3. Quid ex hac comparatione sequatur?

[2]) Bei der schweren Erlangbarkeit von Hüpedens Arbeit, auf deren Titelblatt als Motto steht: *Ἴδιον ἀνθρώπου φιλεῖν καὶ τοὺς πταίοντας* (Marc. Anton. VII, 22), geschieht doch vielleicht dem Leser einiger Dienst, wenn ich wenigstens das Resultat mitteile, zu dem ihn seine Untersuchung geführt.

Alten Testaments wie die meisten griechischen und römischen Philosophen, die mit Ausnahme Ciceros, der späteren Stoiker und des Plutarch vor Christus gelebt haben, sind, die einen auf diesem, die anderen auf jenem Wege, an die Idee und das Ideal der Feindesliebe herangekommen und haben gewisse ethische Forderungen aufgestellt, die ohne Zweifel sich auf sie beziehen. In doppeltem Betrachte kann gleichwohl die Vorschrift Jesu, auch den Feind zu lieben, als eine neue bezeichnet werden: 1.) insofern sie vor Christus nie und nirgends so klar und vollkommen gefunden wird wie im Neuen Testament. Einzig die späteren Stoiker kommen hier der christlichen Lehre gleich, sie, das ist wohl zu beachten, durchweg Männer, deren Lehrwirksamkeit bereits in nachchristlicher Zeit liegt. Alle anderen lassen, sei es in bezug auf *perspicuitas,* sei es in bezug auf *perfectio*, ein Vieles zu wünschen übrig. Bald hatten sie, wie Mose, mit ihrer Liebesforderung nicht alle Menschen im Auge, sondern nur die eigenen Volksgenossen, bald gebrauchten sie, wie z. B. Plato, eine andere Fundamentierung, bald ermangeln die diesbezüglichen Vorschriften überhaupt des Unterbaus, hängen sozusagen in der Luft, bald setzen sich die Aufsteller solcher Maximen an anderem Orte durch entgegengesetzte Äußerungen mit sich selbst in Widerspruch, so daß oft gar nicht klar wird, was denn nun wirklich ihre Meinung in der Sache ist, bald sind es mehr nur Klugheitsweisungen, die sie geben, als ethische Gebote, bald handelt es sich bei ihnen nur um Pflichten, die man der eigenen Person schuldet, während der schwierigeren, dem Feinde zu leistenden Pflichten nicht gedacht wird. Einzig die christliche Lehre und nach ihr erst die stoische ist über solche Unvollkommenheiten hinausgekommen, hat die betreffenden Mahnungen auf das allen Menschen geschuldete Wohlwollen zurückgeführt und solcherweise nicht nur der Feindesliebe den festesten Unterbau gegeben, sondern auch diese selbst unter Anziehung anderer schöner, besonders religiöser Verankerungen oder Stützen, besonders solcher, wie hervorragende Beispiele sie darboten, so empfohlen und bekräftigt, daß eben in dieser Tugend recht eigentlich die wahrhaft göttliche *indoles* der christlichen Sittlichkeitslehre erglänzt. Haben aber spätere, zeitlich nach Christus lebende Stoiker ganz ähnliche Gebote aufgestellt, so erhebt sich die Frage, ob sie nicht vielleicht, ohne persönlich Bekenner des Namens Christi zu sein, diese Lehre, sie den Prinzipien ihrer eigenen Philosophie möglichst anpassend, von Jesus übernommen haben. Ein Vieles legt diese Annahme nahe. Die Übereinstimmung ist eine dermaßen enge, daß sie kaum anders als durch Zurückführung auf eine Quelle sich erklären läßt. Ferner: die Fundamente zwar, auf die die Lehre von der Feindesliebe hätte aufgebaut werden können, waren von den der Stoa zugehörigen Autoren aufs allerschönste gelegt; wirklich aufgebaut aber ist die Lehre selbst auf diese Fundamente nicht worden, und selbst Cicero, obwohl er, eben dieser Fundamente sich bedie-

nend, näher an unsere Lehre herangekommen ist, hat sich doch nur gelegentlich und dunkel über sie ausgelassen. Verglichen mit ihm, wie so viel klarer, reicher, vollkommener ein Seneka, ein Epiktet und am allermeisten Markus Aurelius Antoninus! Woher die große Wandlung? fragt Hüpeden. Hält man sich gegenwärtig, daß diese späteren Stoiker gelebt zu der Zeit, da die christliche Religion bereits nach Rom vorgedrungen war, — wird man nicht zu der Mutmaßung geführt, daß sie diese Idee eben aus ihr geschöpft haben möchten, von der sie doch sicher irgendwie Wissenschaft gehabt haben müssen, wie das für Markus Aurelius Antoninus jedenfalls geschichtlich ausgemacht ist? Daß solche Mutmaßung nicht geringe Wahrscheinlichkeit hat, kann nach unserem Autor nicht geleugnet werden, und er selber ist geneigt, ihr recht zu geben. Aber, so gibt er zu, wirklich bewiesen, durch hinreichend sichere Gründe erhärtet kann sie nicht werden. Sie behält den Charakter einer bloßen Hypothese. Beachtet muß jedoch werden: es ist erst *post Christum*, daß die Lehre von der Feindesliebe in der Antike in einer Gestalt sich finden läßt, die, gleich vollkommen und klar wie die christliche, dieser einzig in Ansehung der Einfachheit nachzustellen ist. Und in diesem Sinne bezeichnet man darum durchaus mit Fug die christliche Lehre als eine neue. Hier nun (p. 156) folgt ein Satz. mit dem der alte Autor die These des Tübinger Neutestamentlers Gerhard Kittel antezipiert: „es gibt nicht eine einzige unter den ethischen Forderungen Jesu, von der man apriorisch behaupten dürfte, sie sei als Einzelforderung — wohlgemerkt als Einzelforderung — etwas schlechthin Singuläres; sie könne nicht auch auf dem Boden des außerchristlichen Judentums (und, muß hier Kittel ergänzt werden, damit seine These Hüpedens Meinung wirklich wiedergibt, der griechischen und römischen Philosophie) vorkommen; sie sei nicht auch dort möglich — vielleicht noch so selten, aber doch grundsätzlich möglich! Das bedeutet: die Besonderheit des Urchristentums als religions- und geistesgeschichtliche Erscheinung kann nicht in irgend einer noch so hohen Einzelforderung gegeben sein.“ *(Die Probleme des paläst. Spätjudentums* S. 120f.) Neu aber ist, um unseren Verfasser nun doch wieder ganz mit seinen eigenen Worten fortfahren zu lassen, diese besondere christliche Lehre auch noch in einem anderen Sinn, nämlich in Anbetracht der Juden, insofern sie diesen als ersten von Christus gegeben worden ist. Dessen, was Diesbezügliches, wenn schon immer nur dunkel und der Bestimmtheit ermangelnd, im Alten Testament von Moses und in den Proverbien überliefert war, hatten die jüdischen Zeitgenossen Jesu entweder ganz vergessen, oder aber sie hatten es verdorben durch die Art und Weise, wie sie es ausdeuteten. Die Gelehrten der Zeit jedenfalls haben Gebote dieser Art nicht aufgestellt, und das Volk hat solche Gebote nicht befolgt. Sie gaben sich dem Haß, dem Neid, der Rachsucht hin, und das besonders Nichtvolksgenossen gegenüber. Da gab, um damit

aufzuräumen, Jesus dieses göttliche Gebot: Liebet euere Feinde! und bekräftigte es in seinem bitteren Leiden und Sterben durch sein Beispiel. Und diesem Beispiel folgte Stephanus nach und nach ihm Paulus und die anderen Apostel. Und wohin immer die Religion Christi gelangte, da wurde dieses schwere Gebot empfohlen und befolgt. *Profecto* — so schließt Hüpeden — *etiamsi hoc solum Christo deberemus, quod hanc doctrinam, oblivioni traditam, non solum instauravit, sed etiam illustravit, amplificavit, et confirmavit, immortale jam divinae eius religionis foret meritum!*

„Eine oberflächliche Kenntnis des Altertums“, so läßt nachmals Schaubach sich aus, „zeigt schon im allgemeinen, daß in bezug auf die hier in Rede stehende Pflicht eine andere geistige Richtung die vorherrschende war, als wie dies auf dem Gebiete des Christentums der Fall ist. Es kann diese Behauptung ausgesprochen werden, ohne der ins Einzelne gehenden Untersuchung vorzugreifen, und ohne daß man den Vorwurf fürchten muß, durch Voraussetzungen befangen zu sein. Die christliche Anschauungsweise beruht auf frommer Demut, auf hingebender Liebe an die ewige Liebe: im Glauben an dieselbe entzündet sich das neue Leben, welches in Liebe und Erbarmung auch dem Feinde sich nahe fühlt. Die Geschichte des griechischen und römischen Volkstums zeigt, wie zunächst die politischen Tugenden sich entfalten mußten. Es war ganz natürlich, daß sich der Sinn dabei vornehmlich auf das Äußere lenkt. Man hatte das Ruhmwürdige, Große im Auge, das Niedrige, Herabwürdigende konnte nicht gelten, und bei dieser Sinnesweise mußte das Streben, zu wirken, sich hervorzutun, zu glänzen, überwiegend sein. Dem Feinde gegenüber geziemt sich auf diesem Standpunkte Stärke; Nachgiebigkeit und Versöhnlichkeit würde als unmännliche Feigheit und Schwäche erscheinen; sie kann allenfalls nur da stattfinden, wo es im Interesse der Großmut liegt, sich über erlittene Beleidigungen erhaben zu halten, indem namentlich wilde, zügellose Rachsucht unwürdig ist. Rächende Vergeltung ist nach dem Geist des Altertums nichts Unziemliches; kommt Nachsicht und Schonung vor, so fließt sie nicht aus den Grundsätzen, wie sie dem christlichen Glauben entsprechen, sondern sie ist Sache des großmütigen Stolzes, der sich nicht erniedrigen will, der es unter seiner Würde ansieht, Gleiches mit Gleichem zu vergelten. Zwischen dieser Versöhnlichkeit und oft vorkommender Härte und Rache schwankt das Leben.“[1])

Auch bei den Griechen ja freilich — treffend führt das P. Kleinert in einer hier anzuziehenden, sehr gediegenen Abhandlung: *Vorausschattungen der neutestamentlichen Lehre von der Liebe*[2]) aus — ist der Gedanke der Liebe aufgesproßt. Man denke nur an „die gedankenmächtige Verherrlichung der Liebe, in der uns ein feinster Extrakt griechischen Geistes aufbewahrt ist:

[1]) E. Schaubach, a. a. O. S. 80f.
[2]) Theol. Stud. u. Krit. 1913, S. 9ff.

die Erosspekulation des Plato, wie wir sie im Phädrus und stellenweise auch sonst, namentlich aber im Symposion dargelegt finden."[1]) Aber, es ist nicht wohl zu verkennen: „der griechischen Fassung [der Liebe] fehlt der soziale Zug, der im Alten Testament das Wohl der anderen in den Vordergrund rückt. Auf den Einzelnen ist die Erosspekulation zugeschnitten."[2]) „Die Gedankenreihe führt auf ein ethisches Prinzip nicht für die Bindung menschlicher Gemeinschaft, sondern für den einzelnen, der über die Menge hinausstrebend sein Höchstes in der Kontemplation der Idee erblickt. Sie ist aristokratisch gedacht. Die Menge bleibt unter ihren Füßen liegen. Womit dann von selbst zusammenhängt, daß das altruistische Ferment, das Geben und Opfern der Liebe, hier zu vermissen bleibt. Der Eros hat es mit der Stillung eigenen Bedürfens zu tun, nicht mit dem der andern. Auch in der Wendung zur höchsten Schönheit bleibt ihm das Moment des Verlangens nach Genuß wesentlich."[3])

„Nicht als ob der soziale Zug dem griechischen Denken an sich und überhaupt gefehlt hätte, und die Erfüllung von Pflichten gegen die andern nicht auch ihm zum Bilde des normalen Menschen gehörte. Aber sie fällt ihm nicht unter den Begriff der Liebe, sondern unter den Begriff dessen, was ihm überhaupt Inbegriff der praktischen Tugend ist: der Gerechtigkeit. Gerechtigkeit nicht im Sinne der nachexilischen Frömmigkeit Alten Testaments: als lückenlose Erfüllung der gesetzlichen Leistungen gegenüber dem Volksgott, sondern nach philosophischem Begriff: dem anderen an Achtung und Beachtung zukommen lassen, was man für sich selbst von ihm erwartet."[4])

Wir wollen auch den Wert dieser Idee nicht unterschätzen, ohne die an Aufrichtung einer zusammenhängenden Ordnung auf menschlichem Boden nie zu denken gewesen wäre. „Es hatte einen guten Grund", sagt Eucken, wenn die altgriechischen Denker für die Gerechtigkeit eintraten, für die Gerechtigkeit in dem weiten Sinne einer Ordnung aller Verhältnisse gemäß dem Verdienst; jeder erhalte, was ihm zukommt, nicht weniger, aber auch nicht mehr, selbst die Liebe bemesse sich nach dem Grade der dargebotenen Liebe, auch bei ihr sei alles Unverdiente, alles Unbegrenzte ausgeschlossen. Ein solches Ideal trieb zur Aufbietung aller Kraft, zur Umsetzung alles Vermögens in wirksame Tätigkeit, zum Aufbau eines wohlgeordneten Reiches der Vernunft."[5])

In der Einleitung seiner Inhaltsdarstellung der Platonischen „Gesetze" hat seinerzeit Constantin Ritter (Tübingen) dem Wunsche Ausdruck gege-

---

1) a. a. O. S. 11f.
2) Ebenda S. 15.
3) Ebenda S. 16.
4) Ebenda S. 16.
5) Eucken, Der Wahrheitsgehalt der Religion^4, S. 274.

ben, sie möge recht zahlreiche Leser namentlich auch unter den Theologen finden, damit diese sich überzeugen, daß der Unterschied zwischen heidnisch-platonischer und zwischen christlicher Ethik durchaus nicht so groß ist, wie sie sich wohl vorstellten. Jahrzehnte später hat er in der Zeitschr. f. Missionskunde und Religionswissenschaft (1921) im Rahmen einer sich durch mehrere Hefte hinziehenden Abhandlung über Platons Ethik auch eine Vergleichung derselben mit der christlichen Ethik angestellt, die inhaltliche Forderungen betrifft. „Die Feindesliebe namentlich", läßt er sich da aus, und vielleicht werden durch Hierhersetzen diese Ausführungen dem oder jenem Interessenten erstmalig vermittelt, dem sie am Orte ihres Erscheinens so leicht nicht zugänglich sind, „soll eine ganz ausschließlich christliche Tugend sein. Diese Behauptung habe ich schon manchmal gehört und gelesen. Ich muß auch ihr widersprechen. Freilich, der gemeingriechischen Volksanschauung läuft diese Forderung stracks zuwider. Die Tüchtigkeit des Mannes bewährt sich, wie uns oft gesagt wird, darin, daß er nicht bloß jede Wohltat, sondern auch alles, was ihm Übles zugefügt wird, reichlich vergibt. Wohl niemals wird neben dem ersten das zweite vergessen. Als besonders schmerzlich und unwürdig wird es empfunden, wenn einer seinen Feinden über sich den Triumph lassen muß, daß sie ungestraft ihm geschadet und ihn verhöhnt haben. Allein gerade in diesem Punkt hat Platon besonders schroff der gewöhnlichen öffentlichen Meinung widersprochen. Der gute Mensch, läßt er uns seinen Sokrates versichern, kann niemals einem anderen Böses antun. Das ist seinem ganzen Wesen zuwider. Wenn er Haß, Unrecht und Verfolgung leiden muß, ist das zwar schlimm; doch viel schlimmer wäre, wenn er sie übte. Darum wird er nie und nimmer Böses mit Bösem vergelten. Diese Lehre wird uns so oft vorgetragen, daß es wirklich nicht nötig ist, einzelne Belegstellen dafür beizubringen. Indes man wird sagen: Eine Forderung, wie die der Bergpredigt: „liebet eure Feinde!" sei denn doch nirgends bei Platon zu finden; Schonung der Feinde, Mitleid mit ihnen, das habe er ja allerdings empfohlen. Aber von da bis zur Liebe sei doch noch ein weiter Abstand. Ich glaube, wer das behauptet, hängt sich an Worte und vergißt deren Sinn. Dem „liebet eure Feinde!" steht als ziemlich gleichsinnig zur Seite „tut wohl denen, die euch hassen!". Und eben das ist es, was Platon ebenfalls verlangt. Und auch die Begründung, die Jesus anhängt, die Nachahmung des Vorbildes des gütigen Gottes, der über Böse und über Gute seine Sonne aufgehen läßt, stimmt ganz gut mit Betrachtungen Platons überein. Wahr ist allerdings, daß dieser eine so schlichte, einfach schöne und so leicht sich einprägende Form des Ausdrucks für die Forderung der Feindesliebe wie die Worte der Bergpredigt nicht gefunden hat."[1])

---

[1]) Zeitschr. f. Missionsk. u. Religionswissenschaft 1921, S. 175.

Verwiesen wenigstens sei noch darauf, daß Ritter im unmittelbar dem hier Angeführten Folgenden darlegt, aus welchem Erwägen heraus er eine Bestätigung seiner Ansicht findet. Was ihm zuzugeben sein wird, ist, daß uns bei dem alten griechischen Denker entgegentritt, was tatsächlich jedenfalls als eine Vorausschattung des Gebotes der Feindesliebe bezeichnet werden kann.

Sehr kurz werden wir hinweggehen können über ein anderes Volk des Altertums, die **Perser,** soweit höher deren Religion in mehr als einer Hinsicht als die der alten Griechen und Römer steht. „Wenn wir", so urteilt A. V. W. Jackson, „die zoroastrische Religion als Ganzes betrachten und dabei in Betracht ziehen, welch frühem Zeitalter dieselbe entstammt, so drängt sich uns die Überzeugung auf, daß außer dem Lichte der biblischen Offenbarung es schwer halten dürfte, unter den heidnischen Völkern einen höheren moralischen Maßstab zu finden oder einen edleren Sittenkodex als den, welchen Zoroaster verkündete und dem Lande der Löwen und der Sonne gegeben hat."[1]) Das ist ein Urteil, das man wird gelten lassen müssen. Wenn nun aber ein einstmaliger Lehrer unserer Hochschule, der Philosophieprofessor Rudolf Seydel[2]), gewollt hat, die hervortretendsten sittlichen Forderungen der zoroastrischen Religion richteten sich, außer auf Wahrhaftigkeit, Wachsamkeit, Tätigkeit, Keuschheit, eheliche Treue, Schutz der Tiere, Unterstützung der Armen, Wohlwollen gegen alle reinen Geschöpfe, auch auf Liebessinn gegenüber Unreinen und Sündern, so hat er den Charakter des Zoroastrianismus doch recht wesentlich verkannt. Der herrschende Grundsatz für das Verhalten gegenüber den anderen ist bei den alten Persern genau wie bei den alten Griechen: Gutes tun den Guten, Böses dagegen den Bösen. Letzteren irgendwelche Wohltat zu erweisen, sie zu lieben wäre geradezu Versündigung, nicht etwa Torheit nur. In dem durchgehenden Dualismus dieser Religion stehen zwei Schlachtreihen einander gegenüber, für die's kein Hand-herüber- und -hinüberreichen gibt: die Feinde Ahura Mazdas und der Guten auf Erden auf der einen Seite auf der anderen die Heerschar des Bösen und der Daevas.[3]) So muß denn, darin hat C. Schaarschmidt[4]) recht, im Zoroastrianismus geradezu ein jeder Kämpfer sein, so muß ein jeder suchen, die Gegner zu vernichten, schonungslos zu vernichten. Zarathustra mag in der Tat alles sein, eins ist er nicht, er ist kein Prediger der Liebe, des Erbarmens. Daß man den

---

[1]) Grundriß der iran. Philol. II, 683.

[2]) R. Seydel, Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddha-Sage und Buddha-Lehre, S. 223.

[3]) Gegenüber dem religiösen Gegner ist hier die Liebespflicht so direkt aufgehoben wie in dem Ausruf Ps. 139,19 ff.: „Soll ich nicht hassen, Jahve, die dich hassen? Mit vollendetem Hasse hasse ich sie."

[4]) C. Schaarschmidt, Die Religion. Einführung in ihre Entwicklungsgeschichte. S. 177.

Feinden vergeben und sie für die Wahrheit gewinnen, oder gar daß man die Feinde lieben, ihnen wohltun, für sie beten soll, ist ihm ein ganz, ganz fernliegender Gedanke. Der Gott, den er gepredigt hat, das ist von Schaarschmidt völlig recht gesehen, stellt ein hohes Ideal dar. Ganz gewiß. Ein Ideal der Reinheit durchweg, nicht aber auch der erbarmenden Liebe.[1])

Derselbe Rudolf Seydel, gegen den wir hier uns zu wenden hatten, hat am gleichen Orte (S. 220) ein Gebot der Feindesliebe von höchstem Alter (c. 2500 v. Chr.) auch für **Ägypten** nachweisen zu können geglaubt. Wie er den Spruch wiedergibt, ist nun freilich sein Sinn sehr wenig klar. Er lautet nach ihm: „Hast du Verdruß und stößest zusammen mit der Person schnurgerade, so vermeide ihr Antlitz, erinnere sie nicht an die Sache, so sie dir gesagt am ersten Tage." Als Quelle gibt Seydel die Spruchsammlung des Veziers Ptah-hotep an. Überliefert ist dieser Text auf einem Papyrus, der nach dem Namen seines französischen Entdeckers Prisse d'Avennes „Papyrus Prisse"[2]) genannt wird, demselben Papyrus, aus dem wir auch das älteste datierbare Werk der ägyptischen Weisheitsliteratur kennen, die der Zeit der vierten Dynastie zugewiesene Weisheitslehre des Ka-gemni. Gemeint ist damit wohl aus Ptah-hoteps Lehre die Stelle, die W. M. Flinders Petrie[3]) übersetzt: „*It befalleth that a quarrelsome man is a spoiler of things: be not thus to him who cometh to thee; the remembrance of a man is of his kindliness in the years after the staff.*" Das Gebot der Feindesliebe läßt sich auch aus dieser Übersetzung schwerlich herauslesen. Wohl aber ist Tatsache, daß unter den Sprüchen des Ptah-hotep auf dem Papyrus Prisse, dessen Handschrift der Zeit um 2000 v. Chr. angehören mag, mehr als einer ist, der den Mann rühmt, der versöhnlich und freundlich sich erweist. Zu einer tieferen, wenn schon immer utilitaristisch eingestellten Moral ist man in Ägypten ja allerdings schon in sehr früher Zeit gekommen, Jahrtausende bereits vor Christus. Ein Zeugnis dafür sind uns die Texte des sog. Totenbuches, vor allem dessen 125. Kapitel, das vom Eintreten des Verstorbenen in die Gerichtshalle des Osiris handelt, wo das Herz des Neuankommenden vor Osiris und den 42 seinen Thron umgebenden Richtern gewogen wird. Ehe der Verstorbene diese „Halle der Wahrheit" betreten darf, muß er versichern, daß er sich wie von anderen Verfehlungen so auch von der Schuld frei wisse, daß jemand Hunger leiden mußte, oder daß er dem Säugling nicht die Milch vom Munde weggenom-

---

[1]) Ebenda S. 177.

[2]) Facsimile d'un papyrus hiératique trouvé à Thèbes. Paris 1847, und G. Jéquier, Le papyrus Prisse et ses variantes, Paris 1911.

[3]) W. M. Flinders Petrie, Religion and conscience in ancient Egypt. S. 143. Genannt seien neben diesem die Moral der Ägypter behandelnden Werke wenigstens Jules Baillet, Introduction à l'étude des idéés morales dans l'Égypte antique, 1912; Samuel A. B. Mercer, Growth of religious and moral ideas in Egypt, 1919, und als neueste einschlägige Publikation F. W. Read, Egyptian religion and ethics [1925].

men habe. Und in dieser Versicherung findet sich auch das Wort: „Ich habe nichts Böses getan dem Übeltäter.“ Hierin könnte, wenn auf die Übersetzung Verlaß wäre,[1]) die Tugend der Versöhnlichkeit gefunden werden. Feindesliebe wäre das aber doch noch keineswegs. Und also denn: auch in Ägypten ist, was von uns gesucht wird, nicht zu finden, auch nicht, woran man denken möchte, in den neuerdings viel behandelten „Sprüchen des Amenope“, wie eine Durchsicht der in Gressmann's Altorientalischen Texten z. A. T., 2. Aufl. S. 38—46 mitgeteilten Übersetzung[2]) zeigt, oder in den „Sprüchen des Ani“ (ebenda S. 37f., in der 1. Aufl. S. 203).

Wohl aber ist es neuerdings gefunden in **Babylonien,** in einem Tafelbruchstück aus der noch lange nicht ganz dem Erdboden enthobenen Bibliothek des assyrischen Herrschers Assurbānipal (668—626 v. Chr.) in Ninive, der Bibliothek, von der der Assyriologe Bezold in seinem „Ninive und Babylon“ (4. Aufl. S. 81) schrieb, sie würde, einmal vollständig erschlossen, uns vermutlich das Gesamtwissen und die Summe der vor alters errungenen Kultur des damaligen Assyrien darstellen. Auf diesen neuen, nicht unwichtigen Fund muß hier ein wenig näher eingegangen werden. Durch Berosus haben wir schon immer von „Mahnreden des Ξισουϑρος“ gewußt, des babylonischen Sintfluthelden oder Noah. Fragmente dieser Mahnreden, Literatur, wie unsere Bibel sie in den Sprüchen Salomos oder im Buch des Siraciden enthält, und damit also ein ganz neuer Zweig des altbabylonischen Schrifttums, ist jetzt zutage getreten, und eben in einem dieser ganz und gar nicht unbedeutenden Fragmente auch das Gebot, dem, der einem Böses tut, zu vergelten mit Gutem. Aufmerksam waren auf das unscheinbare Tafelbruchstück, um das es sich uns handelt und das sich in der Sammlung des British Museum findet — während der Bedrohung Londons durch die deutschen Zeppeline war es mit anderen Schätzen in den Kellern des Museumsbaus gesichert, so aber Jahre hindurch der Forschung entzogen[3]) — die Assyriologen schon vor mehr als einem halben Jahrhundert durch George Smith worden.[4]) In der Sammlung des Brit. Mus. ist es signiert K 3364. Bezold, der diese Sammlung katalogisiert hat, nennt in seinem *Catalogue of the Kouyunjik*[5]) *Collection* Vol. II (1891)

[1]) Vergl. die Wiedergabe dieser Stelle bei Gressmann-Ranke², S. 12, und bei Günther Röder, Urkunden zur Religion des alten Ägypten, S. 276.

[2]) Eingesehen habe ich auch, ohne etwas für mich zu finden, die beiden neuesten einschlägigen, in Jahrg. 1926 des Journal of Egyptian Archaeology veröffentlichten Arbeiten von F. L. Griffith: The Teaching of Amenophis the son of Kanakht, a. a. O. p. 191ff., und von D. C. Simpson: The Hebrew Book of Proverbs and the Teaching of Amenophis, a. a. O. p. 232ff.

[3]) Siehe Proc. of the Soc. of Bibl. Arch., March 1916, 107, n. 10.

[4]) George Smith, The Chaldaean Account of Genesis S. 78ff. (In der deutschen Ausgabe: „Georg Smith's Chaldäische Genesis. Autorisierte Übers. v. Herm. Delitzsch, nebst Erläut. von Friedr. Delitzsch“, Leipzig 1876, auf S. 75 ff.).

[5]) So genannt nach dem Namen des gegenüber von Mossul am linken Ufer

K 3364 „a mythological text containing a prayer“. Das war eine etwas vage, dürftige Beschreibung, und auch nicht zutreffend. Ediert wurde der Text erst 1901 von L. W. King, der ihn mit in Band XIII der Veröffentlichungen des Brit. Mus. aufnahm.[1]) Von King auch wurde der seinerzeit von George Smith aufgebrachte Irrtum, das Bruchstück K 3364 sei dem Schöpfungsepos zuzurechnen — auch Delitzsch in seiner Edition des babylonischen Weltschöpfungs-Epos S. 19f., 54f., 88f. und 111f. hatte es als einen Bestandteil dieses Textes bezeichnet, wie übrigens auch King in seinem *„Babylonian Religion and Mythology*', p. 82f. — berichtigt. Smith bereits hatte zutreffend bemerkt, daß das kleine Fragment moralische Weisungen enthalte, hatte diese aber fälschlich als göttliche Gebote gefaßt, die den Protoplasten alsbald nach ihrer im Schöpfungsepos erzählten Erschaffung von Gott gegeben worden seien, ihnen ihre Pflichten gegen ihren Schöpfer einzuschärfen.[2]) King nun also zeigte, daß der Text mit dem Weltschöpfungsgedichte nichts zu tun habe, vielmehr klärlich als Bruchstück eines selbständigen umfänglichen Textes von der Art der hebräischen Proverbien sich ausweise. Er entdeckte weiter im Museum eine neubabylonische Tafel 33851, ein viel größeres Bruchstück mit ein paar Zeilen nahe dem Anfang und dem Ende des Weisheitsbuches, zu dem die assyrische Tafel gehört.[3]) Anderen nach King — auch ihre Namen wenigstens seien hier genannt: Delitzsch, dessen Schüler Duncan Macmillan, Zimmern, zuletzt S. Langdon — glückte es nun, noch weitere Teile des als existent erwiesenen ethischen Literaturerzeugnisses zusammenzufinden[4]) und Duplikate desselben festzustellen, so daß zur Stunde von den ca. 160 Zeilen, die das Werk ursprünglich gehabt haben mag, jetzt 90 Zeilen vollständig und 34 Zeilen mehr oder weniger vollständig in unserem Besitze sind. Soweit das Fragment reicht — ein Fragment bleibt es, obwohl wir nun den Text zum größten Teile haben — ist es von S. Langdon in den *Proceedings of the Society of Biblical Archaelogy*, March 1916, pp. 112—116 englisch übersetzt[5]). Daneben liegt jetzt in der 2. Aufl. (1926) von Gressmann's

---

des Tigris gelegenen Dorfes Kujundschik, wo die „die älteste wissenschaftlich geordnete Bibliothek der Welt“ (Bezold) darstellende Sammlung von über 22000 mit Keilschrift besäten Tontäfelchen oder Täfelchenfragmenten aufgefunden wurde.

[1]) Cuneiform Texts, XIII, Plates 29—30. Nachtrag: Entgangen war mir, worauf Zimmern mich noch rechtzeitig aufmerksam macht, daß der Text eigentlich vorher (1896) schon ediert war von Delitzsch, Weltschöpfungsepos S. 54f. (in sehr genauer Transskription), dazu Übersetzung (im Auszug) S. 111f.

[2]) a. a. O. p. 80.

[3]) Veröffentlicht ist dieses Bruchstück B.M. 33851 in King, The Seven Tablets of Creation, vol. II, Plates LXIV—LXVI. Vgl. dazu vol. I, 202f.

[4]) Näheres bei S. Langdon, A Tablet of Babylonian Wisdom: Proc. of the Soc. of Bibl. Arch. 1916, 105—116.

[5]) Ein zweiter, die Forts. enthaltender Artikel von Langdon am gleichen Orte, May. 1916, 131—137, bringt die Keilschrifttexte zu der Übersetzung im ersten Artikel.

Altorient. Texten z. A. T., für die Erich Ebeling die babylonisch-assyrischen Texte hearbeitet hat, S. 291ff. eine deutsche Gesamtübersetzung vor. Das Wichtigste von dem ganzen Texte sind uns die sechs Zeilen, die ich in dem Wortlaute, den sie in Langdons Englisch und in der Verdeutschung von Erich Ebeling haben, hier nebeneinander stelle[1]).

35. *In* thine adversary not shalt thou *place thy whole confidence.*	21. An deinem Widersacher handle nicht böse.
36. Unto him that does thee evil shalt thou return good.	22. Wer dir Böses tut, dem vergilt mit Gutem,
37. Unto thine enemy justice shalt thou *[mete out.]*	23. Deinem Feinde [laß] Gerechtigkeit [wider]fahren,
38. Unto thine opponent thy .... shalt thou .... him;	24. Deinem Bedränger [....]
39. Verily thy gladness .... shall be communicated unto him.	25. Er mag sich über dich freuen, [....] gib ihm zurück,
40. Not shall thy heart plan to do evil.	26. Nicht laß dich verleiten, Böses zu tun.

Selbst nicht Assyriologe, habe ich, um ganz sicherzugehen, es bei dem Divergieren der beiden Übersetzungen, obwohl mir, wenigstens für die drei ersten Zeilen, außer ihnen auch noch die des Berliner Assyriologen Bruno Meissner zum Vergleichen zur Verfügung stand[2]), für geraten gehalten, des Herrn Kollegen H. Zimmern philologische Wissenschaft hilfesuchend in Anspruch zu nehmen. Seiner Freundlichkeit verdanke ich die hier nun weitergereichte Belehrung, daß bei der Übersetzung Langdons jedenfalls das *„not shalt thou place thy whole confidence“* in Zeile 35, weil auf einer unrichtigen Lesung und Etymologie beruhend, ganz falsch ist, dagegen Ebelings „handle nicht böse“ das allein Richtige bietet. Auch das *„Verily thy gladness“* in Zeile 39 sei wohl sicher falsch gegenüber Ebelings „Er mag sich über dich freuen“. Bei diesem „Freuen“ ist aber, wie ich von Zimmern mir erklären ließ, jedenfalls an die S c h a d e n freude des Geg-

---

1) Bei Gressmann, Altorient. Texte und Bilder I, in der 1. Auflage (1909) ist S. 99 von diesem Abschnitt des „Lehrgedichts“ nichts gegeben. Eine Note Ungnads in Kleindruck bemerkt nur: „Die in den *Cuneiform Texts* XIII gebotene Tafel gibt noch Anweisungen, wie man sich im Streit verhalten, wie man seinem Gegner und dem, der einem Böses getan, gegenüber treten soll, u. a. Jedoch ist keine Zeile vollständig erhalten“ Auch Rogers, Cuneiform Parallels to the Old Testament (1912, neue Ausgabe 1926) bietet p. 175—178 wohl das „Fragment of Wisdom Literature“, aber ohne die uns interessierenden Zeilen.

2) In Meissner's 1925 erschienenem 2. Bande seines Werkes „Babylonien und Assyrien“ S. 421:

Deinem Widersacher / tu nichts Böses!
Dem, der Dir Böses tut, / vergilt Gutes!
Deinem Feinde / br[in]g Gerechtigkeit entgegen . . .

ners zu denken, dessen Bezeichnung als „der sich Freuende" (scil. in Schadenfreude) geradezu eine übliche Ausdrucksweise für den Gegner im Babylonischen sonst sei. Nicht gelten läßt mein assyriologischer Gewährsmann auch Langdons „*shall be communicated unto him*", als ebenso sicher falsch befindet er Ebelings „gib ihm zurück". Vielmehr ist zu übersetzen: „überbiete ihn" bzw. „mache (tue) es ihm noch mehr". Das weggebrochene Objekt werde wohl ebenfalls den Begriff von „Gutem", „Gerechtem" od. ä. enthalten haben. Also der Sinn der Zeile etwa: „Schadenfreude von seiten deines Gegners erwidere damit, daß du ihm nur noch mehr Gutes angedeihen läßt".

Die bedeutsamste Zeile ist für uns Zeile 36 (22)[1]: *Unto him that doeth evil shalt thou return good.* Mißlich ist nur, daß der Übersetzer Langdon in einer Fußnote die Anmerkung machen zu müssen meint, der Text sei gerade für diese Zeile nicht ganz sicher, und der Sinn müsse deshalb zweifelhaft bleiben, wennschon die in der Übersetzung dargebotene Wiederherstellung sich als das Richtige an die Hand zu geben scheine. H. Zimmern allerdings, der im Anschluß an den großen Schamaschhymnus aus der Bibliothek Assurbānipals schon vor Langdon in seinen „Babylonischen Hymnen und Gebeten", Zweite Auswahl (S. 27) unter Verwertung des von ihm in der Zeitschr. f. Assyriol. 23,367 ff. festgestellten ergänzenden Duplikats K 8231 eben diese Weisheitsregeln übersetzt hat und der die Zeile wiedergibt: „*Dem, der dir Böses tut, vergilt ihm mit [G]utem!*", versichert mir, daß die Skepsis Langdons in diesem Falle ungerechtfertigt, der Sinn der Stelle keineswegs mehr zweifelhaft und der Wortlaut des Originals, der Übersetzung „vergilt mit Gutem" entsprechend, in dieser Zeile mit Sicherheit vollständig herzustellen sei. Ganz das Richtige hatte, ohne noch die erst später bekanntgewordene bestätigende Varianten-Schreibung in dem von Langdon selbst beigebrachten Duplikat K 8282 zu kennen, auf Grund von K 3364 schon Emil Behrens (in der Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. XIX (1905), S. 393) gesehen.[2])

Allem und jedem Zweifel scheint mir die Stelle durch ein anderes entrückt zu sein. Am Schlusse seiner Übersetzung der fragmentarischen Weisheitssprüche hatte Zimmern gesagt, da Anfang und Ende dieses Textes noch fehlen, so könne bis dato leider auch noch nicht festgestellt werden, in welchem Zusammenhange diese babylonischen „Sittengebote" oder „Weisheitssprüche" auftreten, ob sie einfach als Teil einer größeren selbständigen Weisheitslehre zu gelten haben, oder ob sie etwa, was recht wohl denkbar

---

[1]) Die abweichende Numerierungsweise bei Ebeling und bei Langdon erklärt sich daher, daß Langdon bereits von allem Anfang an, auch die ersten nur ganz defekt erhaltenen, Zeilen zählt, dagegen Ebeling erst von der besser erhaltenen Stelle an, von der ab er übersetzt.

[2]) Nach Behrens lautet die Zeile: *a-na e-piš li-mut-ti-k[a dami]qtu(?) ri-ib-šu*, Dei[nem] Feinde (dem, der di[r] Böses tut), vergilt mit [Gu]tem(?)!

wäre, speziell als Ermahnungen eines Gottes oder eines frommen, der Gottheit nahestehenden Menschen der Urzeit in einen mythischen oder epischen Zusammenhang gereiht waren.[1]) Bei letztgenannter Vermutung war Zimmern mehr oder weniger nur von Jensens auf Berosus und auf biblische usw. Sagenparallelen gestützte Ansicht über „Mahnreden des Xisuthros" nach der Flut beeinflußt gewesen. In einer späteren Veröffentlichung[2]) aber spricht er direkt von ihnen als den „Weisheitssprüchen des Xisuthros". Wieder ist es ein kleines, unscheinbar aussehendes Assurfragment, von Erich Ebeling ans Licht gebracht[3]), das, allem Anschein nach den in Frage stehenden Weisheitssprüchen zugehörig,[4]) neues aufhellendes Licht auf das Literaturerzeugnis, das uns hier beschäftigt, geworfen hat. In den ersten Zeilen dieses neuentdeckten Fragments ist nämlich die Rede von dem Sintfluthelden Utnapištim, und hienach, meint Zimmern, „dürfen wir als wahrscheinlich annehmen, daß die babylonischen Weisheitssprüche als Ermahnungen des scheidenden Xisuthros betrachtet werden, die damit für alle Zeiten als die wahren Sittengebote gelten sollen."[5])

Eben in dieser Veröffentlichung schon hat im Schlußwort Zimmern als erster auf den Zusammenhang der babylonischen Weisheitssprüche des Xisuthros mit den Achiqar-Sprüchen aufmerksam gemacht, eine offensichtliche Verwandtschaft, die nach dem Leipziger Assyriologen auch von S. Langdon[6]) bemerkt und dann im Einzelnen von Bruno Meissner[7]) nachgewiesen worden ist. Der Fund der altaramäischen Papyri in der oberägyptischen Stadt Elephantine, wo sich ganz neuerdings unter einer Reihe von Urkunden, die zumeist der Regierung des persischen Königs Darius II. (424—404 v. Chr.) entstammen, auch die Achiqargeschichte gefunden hat,[8])

---

[1]) H. ZIMMERN, Babylonische Hymnen und Gebete. Zweite Auswahl, S. 29.

[2]) H. ZIMMERN, Zu den „Keilschrifttexten aus Assur religiösen Inhalts": Ztschr. f. Ass. XXX (1915), S. 184ff.

[3]) Nr. 27 in Ebelings Edition.

[4]) Ein unmittelbarer Anschluß an die bis dahin bekannten Fragmente der Weisheitssprüche (K 3364, K 7897, K 8231, Br. Mus. 33851) hatte sich soweit allerdings nicht feststellen lassen.

[5]) H. ZIMMERN, Zu den „Keilschrifttexten aus Assur religiösen Inhalts", a.a. O. S. 186 f. Unabhängig von Zimmern und ohne von seinem Artikel etwas zu wissen — durch die Kriegsjahre waren damals auch die Assyriologen von hüben und die von drüben gegenseitig abgeschlossen, hatte drei Jahre später (1918) auch W. F. ALBRIGTH dasselbe betreffs Utnapištim und die Weisheitssprüche aus dem Ebelingschen Fragment entnommen. Vgl. seinen Artikel „The Babylonian Sage Ut-Napištim Rûqu" im Journ. of the American. Oriental Soc. vol. 38, p. 60—65.

[6]) Proc. of the Soc. of Bibl. Arch. 1916, 107 ff.

[7]) BRUNO MEISSNER, Das Märchen vom weisen Achiquar: Der alte Orient XVI. Heft 2, Leipzig 1917.

[8]) Veröff. von SACHAU, Aramäische Papyrus und Ostraka aus Elephantine, Taf. 40—50; vgl. S. 147ff.; UNGNAD, Aramäische Papyrus aus Elephantine 62ff. Siehe ferner jetzt als neueste Gesamtbearbeitung der Elephantine-Papyri das wichtige,

läßt uns diese in dieser ältesten uns bekannten Gestalt — sie reicht in das fünfte vorchristliche Jahrhundert zurück — erkennen als ein Loblied auf assyrische Vasallentreue und Klugheit, dessen Original also doch auch wohl weder einen Juden in Elephantine, noch einen Aramäer in Edessa, sondern einen Assyrer zum Verfasser gehabt haben wird.[1]) Den Kernpunkt des Ganzen bilden in der Achiqargeschichte Weisheitssprüche in der altaramäischen Fassung „[Spr]üche eines weisen und unterrichteten Schreibers mit Namen Achiqar, die er seinen Sohn lehrte“. Schon Meissner, der S. 4—8 und S. 11—14 eine Auswahl dieser Sprüche,[2]) wie sie die im christlichen Orient und Okzident weitbekannte arabische Version der Erzählung dem weisen Haiqar zuschreibt (nach der besseren syrischen Fassung in der Übersetzung von Nöldeke), mitteilt, hat S. 27 hervorgehoben, daß dem Spruche des Xisuthros: „dem, der dir Böses tut, vergilt mit [G]utem“ in der arabischen Haiqargeschichte die auf S. 5 von ihm wiedergegebene Mahnung entspricht: „Mein Sohn, begegnet dir dein Feind mit Bösem, so begegne du ihm mit Gutem.“[3])

Und das denn heißt: Es darf jetzt als erwiesen gelten, daß ein Gebot dieses Sinnes tatsächlich unter den „Weisheitssprüchen des Xisuthros“ erwartet werden muß und also, wenn Assyriologen es aus dem Fragment K 3364 herauslesen, nicht gut angezweifelt werden kann. Schon Emil Behrens hat bemerkt, wenngleich der lückenhafte Zustand der Tafel allzu vorschnelle Schlüsse verbiete, könne für die Geschichte der Ethik der Text K 3364 noch einmal wichtig werden[4]). Uns in dieser Untersuchung ist er das ohne Zweifel.

Von Wichtigkeit wäre natürlich, wenn sich herausstellen sollte (siehe die nächste Anm. auf S. 44), daß tatsächlich diese „Sprüche des Xisuthros“ bereits auf die alte sumerische Zeit, d. h. also: mindestens etwa 2200 v. Chr., zurückgehen, wennschon damit allerdings dann noch keineswegs gesagt wäre, daß der Einzelwortlaut schon derselbe gewesen wie in der Assurbānipalzeit. Könnte dieser ja doch im Laufe der Zeit den fortgeschrittenen ethischen Auffassungen angepaßt und also geändert worden sein. Die Frage

---

die gesamten Texte auch in hebräischer Umschrift gebende Werk von A. Cowley, Aramaic Papyri of the fifth century B. C., edited with translations and notes. Oxford (Clarendon Press) 1923. XXXII u. 320. S., p. 204–248. Vgl. Theodor Zachariae, Zur Geschichte vom weisen Haikar: Kleine Schriften (1920) S. 55—82, besonders S. 72 ff.: Der Ursprung der Haikargeschichte (indisch!).

[1]) Meissner, Achiqar, S. 26.

[2]) Eine sehr sorgfältige und auch stellenweise selbständig Neues bietende vollständige Gesamtübersetzung (mit Anmerkungen) der Sprüche Achiqars liegt seit kurzem vor in der 2. Aufl. der „Altoriental. Texte zum Alten Test.“ S. 454—462, wohl eine der letzten schönen Arbeiten Gressmanns.

[3]) Meissner hat hier auf S. 27 aus Versehen „ein Freund“ statt, wie oben von mir korrigiert wurde, „dein Feind“.

[4]) Wiener Ztschr. f. d. K. d. Morgenl. XIX (1905), 393.

nach dem Alter des in Frage stehenden Gebotes hat schon Langdon in der oben genannten Veröffentlichung aufgeworfen. „Da Teile des assyrischen Buches aus der Bibliothek Assurbānipals kommen, war es spätestens vor dem 7. Jahrh. vollendet. Die Entstehung des Textes könnte möglicherweise bereits in die Hammurabi-Zeit fallen [um 2000]".[1]) Indes will es ihm doch nicht recht in den Sinn, daß ein Spruch von solcher ethischen Höhenmarke, wie das Gebot, Böses mit Gutem zu vergelten, einer viel früheren Zeit als dem 7. Jahrh. zuzutrauen sein sollte. Er findet, in dem hebräischen Buch der Proverbien sei nichts, was sich ganz damit messen könne, verweist aber doch auf Prov. 24,19 (Sprich nicht: Wie man mir tut, so will ich wieder tun und einem jeglichen sein Werk vergelten) und 20,22 (Sprich nicht: Ich will Böses vergelten. Harre des Herrn, der wird dir helfen). Vergl. auch Sirach 28,2: Vergib deinem Nächsten, was er dir zu Leide getan hat, und bitte dann, so werden dir deine Sünden auch vergeben. Zu derselben Höhe des Ideals kommt ihm die berühmte Stelle Levit. 19,18: Du sollst nicht rachgierig sein, noch Zorn halten gegen die Kinder deines Volkes. Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Aber diese postexilische Maxime gelte nur hebräischen Volksgenossen gegenüber. Hier denn in dem assyrischen Spruch sei mehr! — dies doch eine sehr anfechtbare Konstatierung, die ohne Frage mehr behauptet, als sich beweisen läßt. Das Wahrscheinlichere ist doch wohl, daß auch die assyrischen vom „Widersacher, Übeltäter, Feinde" redenden Sprüche nur den Volksgenossen im Auge haben, dem man bei erfahrener Kränkung nicht mit gleicher Münze heimzahlen soll.

Und nun: von Babylon nach Indien! Zunächst der **Brahmanismus.**

---

[1]) a. a. O. S. 108. In seiner 1923 erschienenen Publikation „Babylonian Wisdom" (nachher auch einverleibt in die Zeitschrift „Babyloniaca" Tome VII, Paris 1913—1923, worin sie p. 129—229 bildet; der Abschnitt „The Babylonian Book of Proverbs" steht hier auf p. 216–220), in der p. 88—92 „The Babylonian Book of Proverbs" in durchgängiger Anlehnung an die Artikel in den Proc. Soc Bibl. Arch. behandelt und auch die Übersetzung wörtlich wie dort mitgeteilt wird, liest man S. 88: „*It is difficult to assign a date to the Babylonian original, but the lofty ethical sentiment . . which commands to reward evil with good can hardly be attributed to the age of Hammurabi.*"

Diesem Abschnitt bei Langdon kommt, worauf wieder H. Zimmern mich freundlich aufmerksam gemacht hat, einige Wichtigkeit für meine Belange insofern zu, als er auf S. 89 [217] darauf hinweist, daß auch in einem aus altbabylonischer Zeit stammenden sumerischen Fragment aus Nippur von dem sumerischen *Ziudsuddu,* dem Prototyp des Utnapištim, von Instruktionen, die er „seinem Sohn" gibt, anscheinend die Rede ist. Möglich allerdings auch, daß mit der Anrede „mein Sohn", die hier, ebenso, wie in den Weisheitssprüchen, mehrfach vorkommt, Ziudsuddu selbst, als von einer Gottheit angeredet, gemeint ist. Wahrscheinlicher aber dürfte es doch sein, daß von einer Anrede, bzw. Mahnrede Zi-udsuddus selbst an seinen Sohn die Rede ist. Vgl. dazu auch W. F. Albright, The Babylonian Sage *Ut-Napištim Rûqu,* im Journ. of the American Oriental Soc. vol. 38, p. 62.

Der Indologe Leopold von Schröder hat gewiß so unrecht nicht mit seiner Konstatierung: wenn man **die altindische Moral** ... in kurzem charakterisieren wollte, man könnte es nicht treffender tun als mit den Worten: „Auge um Auge, Zahn um Zahn!" und „Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen".[1]) Aber auch: ist das gleich der durchweg hier herrschende Geist, so daß selbst die alten vedischen Bücher, vor allem die Yajurveden und Brāhmanas Anweisung zu einer ganzen Reihe von Opfern geben, die keinen anderen Zweck haben, als den Feind und Nebenbuhler zu schädigen, ihm Wohlstand und Nahrung, Kraft und Stärke zu rauben, ja ihn vollständig zugrunde zu richten, muß also nicht nur Gewalt und List, sondern selbst das heilige Opfer dazu herhalten, den Gegner zu bekämpfen, so kann das doch die andere Tatsache nicht aufheben: in demselben alten Indien strömen uns auch Sittensprüche zu, die durchtränkt sind von einem Geist, der an den Geist gemahnen muß, der aus den tiefsten Maximen des Neuen Testaments uns anweht. Und unter diesen Sprüchen fehlt denn auch die Mahnung nicht, an der uns hier eigentlich einzig gelegen ist.

Zum klassischen Bestand der deutschen Übersetzungsliteratur gehören, seit sie, 1845—1847, zuerst erschienen sind, nach ihrem Neuherausgeber, M. Winternitz, die „Indischen Sagen" Adolf Holtzmanns, des Älteren, die meisterhafte Bearbeitung ausgewählter brahmanischer Dichtungen, von deren Innigkeit schon der Dichter Friedrich Hebbel ergriffen wurde. In theologischen Kreisen haben diese Perlen deutscher Übersetzungskunst doch wohl der Leser viel zu wenige gefunden. Oder aber die so oft gewagte Behauptung, der Gedanke der Pflicht der Liebe und Barmherzigkeit auch gegen den Feind sei vor Jesus nie und nirgends in eines Menschen Sinn gekommen, hätte wenigstens seitdem nicht mehr wiederholt werden können.

In Holtzmanns „Indischen Sagen" stehen die Verse:

„Wohlwollen, Geben, Hilfreichsein, wie mit dem Worte, mit der Tat,
von Herzensgrund, ohn' Unterlaß, das ist der Guten stete Pflicht.
Das übet diese Welt wohl auch aus Menschengunst und Menschenfurcht;
die Guten aber lieben auch, wo sie ihn treffen, ihren Feind."

Diese Worte gehören der Dichtung an, von der Richard Wagner unter dem frischen Eindruck der Lektüre am 30. April 1855 aus London an seine Schweizer Freundin Mathilde Wesendonk schreibt: „Ihre Lektüre ist meine einzige Wonne gewesen. Alle sind schön, aber — Sāwitrī ist göttlich ... Wie beschämt steht unsere ganze Bildung da vor dieser reinen Offenbarung edelster Menschlichkeit im alten Orient!"

Holtzmann macht zu der angeführten Stelle die Anmerkung, Sāwitrī — ihr, der Trägerin des Titelnamens, sind die zitierten Worte in den Mund

---

[1]) L. v. Schröder, Buddhismus und Christentum, S. 10 (= Reden und Aufsätze, vornehmlich über Indiens Literatur und Kultur, S. 92).

gelegt — spreche hier wie eine Christin, und betont, daß sogar der ganz biblisch klingende Gegensatz „dieser Welt“ nicht etwa erst durch ihn, den Übersetzer, entstanden sei. Das letztere ist — wir wollen nichts erschleichen — nicht richtig. Winternitz in seiner 1913 bei Eugen Diederichs in Jena erschienenen Neuausgabe der Holtzmannschen Übersetzung gibt die Stelle auf S. 292 philologisch genauer so wieder: „Milde, Wohlwollen und Freigebigkeit in Gedanken, Wort und Tat gegen alle Wesen, das ist der Guten ewige Pflicht; das sei die Regel in dieser Welt, wohlgefällig durch Liebe seien die Menschen; und die Guten zeigen Mitleid auch gegenüber Feinden, die in ihre Hand gefallen sind.“ Und hienach nun gibt sich die Antithese doch als eine Eintragung Holtzmanns zu erkennen, wie in seiner metrischen Übersetzung auch der letzten Zeile durch Ersetzung von „Mitleid zeigen“ durch „lieben“ eine Sinnes- oder wenigstens Stimmungsnuance gegeben ist, die im Original so nicht zu finden ist. Aber auch Winternitz merkt doch an, daß zahlreiche indische Sprüche bewiesen, daß die Feindesliebe auch auf dem Boden der indischen Moral durchaus heimisch ist. „Man vergleiche“, setzt er hinzu, nachdem er wenigstens zwei Beispiele gegeben, (eines aus dem Mahābhārata: „Die Gewährung eines Lieblingswunsches, die Königsherrschaft und die Geburt eines Sohnes, sie alle drei zusammen kommen dem Einen gleich: der Errettung eines Feindes aus der Not“, und ein anderes aus Rāmayāna: „Der Edle muß einen Feind, der in Bedrängnis ist oder aus Angst sich in den Schutz der Feinde begibt, mit Aufopferung seines Lebens beschützen“) „die Sprüche 573, 613, 1022, 2597, 3025, 3147, 4163, 4661, 4731, 4757, 4849, 5338 und 5964 bei O. Böhtlingk, Indische Sprüche, Sanskrit und Deutsch, 2. Aufl. (St. Petersburg 1870—73), und man wird sehen, daß Sāwitrī hier nicht »wie eine Christin«, sondern wie eine echte Inderin spricht.“ Der Hinweis auf die genannte, so leicht nicht jedem zugängliche Fundgrube, Böhlingks in der 2. Auflage nicht weniger als 7613 Gnomen indischer Spruchweisheit darbietende Sammlung, wird, fürchte ich, die wenigsten dazu bringen, die hervorgehobenen Sprüche nun auch wirklich einzusehen. So mögen sie, da ihre Kenntnis zur Gewinnung eines selbständigen Urteils dem Leser nicht unwichtig ist, hier stehen.

Nr. 573: Sogar einem Feinde muß angemessene Gastfreundschaft erwiesen werden, wenn er ins Haus kommt: ein Baum enthält seinen Schatten sogar demjenigen nicht vor, der ihn zu fällen kommt. (MBh. 12,5528. Hit. ed. Schl. I,52. ed. Johns 60. ed. Calc. 1830 S. 10. Çârñq.).

Nr. 613: Wer Bedürftigen, Freunden und Feinden niemals den Rücken kehrt, an dem hat der Vater einen wahren Sohn, die Mutter einen wahren Helden. (Mârk. P. 22,44.)

Nr. 1022: Ein Mann gebildeten Herzens muß einen Feind, der in der Not oder aus Furcht vor seinen Gegnern sich in seinen Schutz be-

gibt, mit Aufopferung des eigenen Lebens schützen. (R. ed. Gorr. 5, 91,9. ed. Bomb. 6, 18,28).

Nr. 2597: Vernichte die Gier, pflege der Geduld, gib den Wahn auf, finde keinen Gefallen an der Sünde, sprich die Wahrheit, geh' den Weg der Guten, ehre die Gelehrten, achte die Achtungswerten, suche sogar Feinde zu gewinnen, verbirg deine Vorzüge, hüte deinen Ruhm, übe Mitleid an Unglücklichen: dies ist die Handlungsweise Edler. (Bhartr. ed. Bohl. 2,70. Haeb. 51. lith. Ausg. I und III 76, lith. Ausg. II und Galan. 78. Prasañgâbh. 13,a.)

Nr. 3025: Männer, die sogar ihrer Feinde Fehler niemals rügen, wohl aber ihre Vorzüge rühmen, kommen in den Himmel. (Subhâsh. 261 b.)

Nr. 3147: Pfui rufe ich sicherlich über das Leben des Mannes, der einen Bedrängten, gehörte dieser auch zur Partei des Feindes, nicht aufnimmt, wenn er, um Schutz bittend, zu ihm kommt. (Mârk. P. 132,25).

N. 4163: Glücklich sind diejenigen, die sich in den Wald zurückziehen, nachdem sie zuvor der Bedürftigen Erwartungen erfüllt, sogar Feinden Liebes erwiesen und den Strom des Wissens überschritten haben. (Çântiç. 2,21 bei Haeb. 419. Çatakâv. 29. Nîtisaṁk. 70.)

Nr. 4661: Wer das Gesetz kennt, tötet nimmer einen Feind, wenn dieser trunken, nicht auf seiner Hut oder verrückt ist, wenn er schläft, wenn er ein Kind, ein Weib oder ein Schwachkopf ist, wenn er bei ihm Zuflucht sucht, wenn er um seinen Kriegswagen gekommen oder von Furcht ergriffen ist. (Bhâg. P. 1,7,36.)

Nr. 4731: Führt man sich den Schmerz vor die Seele, der über einen Menschen kommt beim Gedanken, daß er sterben muß, so kann dadurch selbst ein Feind gerettet werden. (Hit. ed. Schl. I,61. Johns. 69, Vikramak. 143.)

Nr. 4757: Hochgesinnte nehmen selbst Feinde, die sich in ihren Schutz begeben, freundlich auf. Ströme führen die Gebirgsbäche, die doch ihre Nebenbuhler sind, zum Meere hin. (Çiç. 2,104. Çarñg. Paddh. Mahatâṁ Praçaṁsâ 16,15.)

Nr. 4849: Wer mäßig ist, indem er mit den Untergebenen teilt, wer mäßig schläft, nachdem er ohne Maß gearbeitet hat, und wer sogar den Feinden spendet, wenn sie ihn darum angehen, den Wohlgesinnten verläßt das Ungemach. (MBh. 5,1088.)

Nr. 5338: Wer aber, wenn er auch in der Übermacht ist, Mitleid angedeihen läßt einem heldenmütigen Feinde, der in seiner Gewalt steht, ja in seinen Händen ist, den nennt man einen Mann. (MBh. 12,8235.)

Nr. 5964: Die Gewährung eines Wunsches, Königtum und die Geburt eines Sohnes, diese drei zusammen gelten, o Bhârata, so viel als dieses Eine: die Errettung eines Feindes aus der Not. (MBh. 5,1038.)

Das ist, man wird sich nicht sträuben und sperren, das zuzugeben, eine schimmernde Kette wirklich edler Perlen. Und solcher Perlen wird im brahmanischen Schrifttum noch mehr finden, wer nach ihnen auf die Suche geht. Nicht alle sind von gleich hohem Wert. Wenn im Pañcatantra 1,171 gemahnt wird: „Sinne niemals Böses gegen diejenigen, welche dir etwas zuleide tun, sie werden von selbst fallen, wie Bäume, die am Ufer wachsen“, so bleibt ja gewiß die negative Mahnung des ersten Satzes zurück hinter dem positiven Gebote „Liebet eure Feinde!“ und mag uns der Nachsatz mehr vom Alten als vom Neuen Testament an sich haben. Aber ein Spruch wie: „Den Habsüchtigen gewinne man durch Freigebigkeit, den Lügner durch Wahrheit, den rohen Übeltäter durch Nachsicht, den Bösen durch Güte!“ (Mahābh. 3,13253) würde wirklich auch die Bergpredigt nicht verunzieren, wie er auch tatsächlich jeden, der ihn zum ersten Male hört oder liest, sofort gemahnen muß an Röm. 12,21, diesen ältesten Kommentar zu Jesu Gebot der Feindesliebe: Laß dich nicht das Böse überwinden, sondern überwinde das Böse mit Gutem! „Fragt man, wer höher stehe“, heißt es Mahābh. 1,3324, „derjenige der hundert Jahre hindurch unermüdlich jeden Monat opfert, oder derjenige, der niemand zürnt, so lautet die Antwort: derjenige, der niemand zürnt.“ Aber wiederum geht über diese negative Mahnung, nicht zu zürnen, dasselbe Epos hinaus bis zu dem positiven „Segnet, die euch fluchen!“, wenn es in einem anderen Spruche (12,9972) einschärft: „Harte Worte ertrage er [der Asket] geduldig, niemanden achte er gering; wird er gereizt, so sage er etwas Liebes; wird er geschmäht, so spreche er: Es ergehe dir wohl!“

Das alles vorchristlich! — Ob auch vor b u d d h i s t i s c h?

Das ist so ganz leicht nicht zu sagen. In R. Seydel's „Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddha-Sage und Buddha-Lehre mit fortlaufender Rücksicht auf andere Religionskreise untersucht‘, findet sich S. 223 die Anführung, der Brahmanismus habe das herrlichste Wort der Feindesliebe hervorgebracht: „Wie der Sandelbaum noch die Axt, welche ihn fällt, mit Wohlgeruch füllt, soll man Böses mit Gutem vergelten“. Daß dieses Gleichnis wirklich eine wunderhehre ethische Maxime ist, eine Maxime, die, so ungefähr drückt es ein Autor aus, den ich im Augenblicke nicht zu nennen weiß, selbst wenn sie sich im Neuen Testamente fände, auch da hervorleuchten würde, das ist nicht zu bestreiten. In seinem ganzen Sentiment gemahnt es an die Verse eines christlichen Dichters:

„ . . J'aurai vidé la coupe d'amertume
Sans que ma lèvre même en garde un souvenir,
Car mon âme est un feu qui brûle et qui parfume
Ce qu'on jette pour la ternir.“ (Lamartine).

Die Frage ist nur, ob es von Seydel, oder von Tiele (Godsd. v. Zar., 281. 222 ff. 131), dem er es entnahm, nicht zu unrecht dem Brahmanismus

gutgeschrieben worden, ob es nicht vielmehr anzusehen ist als eine Frucht, gewachsen im Garten des Buddhismus. Gefunden wird der schöne Moralspruch im buddhistischen wie im brahmanischen Schrifttum, wie das auch sonst noch mit anderen Sentenzen verwandter Art der Fall ist.[1])

Man hat gewollt, wo uns im Brahmanismus Grundsätze einer so gehobenen Moral entgegentreten, sei das anzusehen als eine Wirkung des **Buddhismus,** der in Indien einen ähnlichen Einfluß zum Guten gehabt habe, wie das Christentum in Europa. Das ist z. B. die Ansicht des verstorbenen Leidener Indologen J. S. Speyer.[2]) Und diese Ansicht, daß es der Buddhismus war, der auf die Gesamtmoral des indischen Volkes einen durchgreifenden, nachhaltigen Einfluß übte, daß in der Hauptsache er, oder richtiger Buddha es war, der jenen großen moralischen Fortschritt bewirkt hat, den niemand leugnen könne, welcher die vedische und die mittelalterliche Zeit Indiens vergleicht, hat L. von Schröder schon in seinen Vorlesungen über „Indiens Literatur und Kultur" (1887) vertreten [3]), wie er auch später und bis zuletzt an ihr festgehalten hat.[4]) „Es ist klar", führt er in einem 1898 geschriebenen Aufsatz über Buddha aus: „Entweder hat das Mahābhārata die hohen und reinen Moralsätze — direkt oder indirekt — von Buddha gelernt, oder umgekehrt Buddha vom Mahābhārata, oder endlich sie haben es beide aus denselben älteren vorbuddhistischen Quellen." Und er erklärt [5]), solange ihm nicht das Gegenteil bewiesen werde, der Meinung sein zu müssen, daß wir Buddha als den eigentlichen Schöpfer und Bahnbrecher der neuen, reineren Moral anzusehen haben, und zwar aus folgenden Gründen, die ihm gewichtig zu sein scheinen: Erstens, weil die indische Tradition jene Aussprüche Buddha direkt in den Mund legt; zweitens, weil noch in keiner Weise der wissenschaftliche Nachweis geführt worden sei, daß diese Moralsätze vor Buddha schon existierten oder gar in Indien gang und gäbe waren; drittens, weil die ungeheure, in Indien beispiellose Wirkung, welche Buddha ausgeübt hat, ihm unter dieser Voraussetzung um vieles verständlicher, ja völlig begreiflich werde, während sie ihm bei der gegenteiligen Annahme zu einem großen Teile dunkel bleibe. Was er weiter geltend macht, ist, daß jenen erhabenen Sittensprüchen der brahmanischen Bücher in denselben Texten unzählige andere gegenüberstehen, die einen ganz anderen, dem geradezu widersprechenden Geist atmen. Man könne durchaus nicht behaupten, daß der Brahmanismus von jenen Grundsätzen, so schön sie seien, wirklich entscheidend beherrscht und gelenkt worden wäre, wohingegen die

---

[1]) L. von Schröder, Indiens Literatur und Kultur, S. 283. 397.
[2]) J. S. Speyer, Die indische Theosophie aus den Quellen dargestellt, S. 175.
[3]) S. 283. 397.
[4]) Reden und Aufsätze, S. 194 ff.
[5]) a. a. O. S. 211.

buddhistische Lehre, Literatur und Kirche von eben dieser und keiner anderen Moral wirklich entscheidend beherrscht und gelenkt worden sei. Auch das also scheine ihm dafür zu zeugen, daß es sich hier um ein geistiges Gut handle, das in erster Linie dem Buddhismus angehöre und erst von ihm aus in die brahmanische Welt eingedrungen sei, die sich der Überlegenheit dieser Gedanken nicht habe verschließen können.

Diese ganzen Ausführungen L. von Schröders, die ich dem Leser unterbreiten mußte, sind mit ihrer Spitze gerichtet gegen einen anderen Indologen, den gelehrten P. Dahlmann S. J., der die andere Ansicht vertritt, daß das Mahābhārata, das so reich ist an Gedanken, die mit der christlichen Moral in Parallele gestellt werden können, seinem wesentlichen Inhalte nach vorbuddhistisch sei und daher dem Buddha, den er überhaupt sehr niedrig einschätzt und den er so ziemlich alle die bewunderten Moralsätze aus der älteren brahmanischen Kultur übernehmen läßt, die Priorität nicht zukommen könne. [1])

Uns hier braucht dieses Problem, das noch der Lösung harrt, nicht eigentlich zu kümmern. Was mir anliegt, ist weiterhin nur, zu zeigen daß das Ideal der Feindesliebe, mag dieses nun, wo wir im brahmanischen Schrifttum ihm begegnen, auf buddhistische Einwirkung zurückgehen oder dem Brahmanismus ureigen sein, auch schon im Buddhismus und zwar auch schon im ältesten Buddhismus aufgestellt ward. Bemerken darf ich aber doch, daß mir das Richtige in der berührten Frage nicht auf der Seite Dahlmanns zu liegen scheinen will. Spricht ohne Zweifel in dem Worte Schillers: „In seinen Göttern malet sich der Mensch“ sich eine tiefe Wahrheit aus, das heißt: sind tatsächlich alle Volksreligionen Projektionen dessen, was die Völker sind, und die Götter nur deren persönlich gedachte Eigenschaften, so wäre es verwunderlich, daß das Wesen der Güte, die nicht fragt, wem sie Gutes tun soll, sondern deren Natur es ist, gütig zu sein gegen alle, die ihr nahe kommen, uns in keiner der Gestalten des brahmanischen Pantheons verkörpert entgegentritt. Die altindische Spruchweisheit böte dann in der Tat, wie Julius Happel [2]) meinen konnte, den Beweis, daß die Inder selbst weit edler gewesen seien als ihre höchsten Götter, bei deren keinem sie doch eine so hochedle Gesinnung voraussetzen konnten, wie diese in den angeführten Sprüchen sich bekundet. Viel näher als die Erklärung, die Stärke der Inder habe nicht sowohl in der Gotteserkenntnis als in der Selbsterkenntnis gelegen, eine Erklärung, die übrigens doch nur für die vorbuddhistischen Inder

---

[1]) Siehe Jos. Dahlmann, Das Mahābhārata als Epos und Rechtsbuch, Berlin 1895, und Ders., Buddha, ein Kulturbild des Ostens, Berlin 1898, S. 193 ff.

[2]) Julius Happel, Die religiösen und philosophischen Grundanschauungen der Inder, S. 239.

Geltung haben könnte, liegt mir jedenfalls die Annahme: Buddha ist's gewesen, der in Indien

„Eintrat in der Menschen Hütten,
Sie gewöhnt zu sanften Sitten."

So nun aber ist auch ausgemacht, worauf wir Antwort heischen: ob die Moral der Feindesliebe auch in Indien vor Jesus schon erblüht ist. Buddha, halten wir uns das gegenwärtig, hat gelebt und gepredigt ein ganzes halbes Jahrtausend vor dem großen Menschenfreund von Nazareth. Alle die Worte aus den brahmanischen Schriften lassen sich chronologisch schwer datieren. Was wir denn in diesem Teile unserer Untersuchung hinsichtlich Indiens neu uns zugewinnen, ist eine bestimmtere Chronologie, insofern wir wenigstens die Zeit bestimmen können, von wann ab das Gebot der Feindesliebe als vorhanden feststellbar ist. Denn, wie gesagt: wann Buddha gelebt hat, wissen wir, ein halbes Jahrtausend ungefähr vor Christus. Ob dagegen das Mahābhārata, in dem die Feindesliebe neben anderen Sittengeboten sublimer Art gepredigt ist, seinem wesentlichen Inhalte nach vorbuddhistisch ist, wie Dahlmann will, oder ob es allmählich geworden, so daß an einen älteren vorbuddhistischen Kern außer dem Episodischem besonders auch viel Didaktisches erst allmählich nach Buddha im Laufe der Jahrhunderte angewachsen ist, wie so ziemlich alle anderen Forscher außer Dahlmann wollen, das ist strittig.

Die Religion des Buddha ist noch immer ein sehr Lebendiges. Aus ihrem Entstehungslande seit mehr als einem Jahrtausend schon verschwunden, hat sie weite Gebiete außerhalb Indiens sich erobert, ist recht eigentlich „The Light of Asia" (Edwin Arnold), die Religion der asiatischen Welt geworden. Und nicht nur das: dieses Licht verbreitet seinen Schein seit gut einem halben Jahrhundert bereits mehr und mehr über Asien hinaus, auch zu uns. Der Buddhismus hat sich neu auf seine Missionspflicht besonnen. Und schon auch wird sein Begründer bei uns ausgespielt gegen den, in dessen Licht die Völker des Abendlandes wandeln, die einen seit tausend, die anderen seit bald zweitausend Jahren. Von ihm soll Jesus haben, was ihn selbst zu einem Lichte macht auf unseren Wegen. Und das Lautwerden solcher Behauptungen hinwieder hat Verteidiger des Christentums gegen Buddha auf den Plan gerufen, die, dem Eindringen der Fremdmacht sich entgegenstellend, seine Gefährlichkeit, seine Minderwertigkeit zu erweisen beflissen sind. Wir haben seit 1916 eine „Deutsche Bibliographie des Buddhismus" (von Hans Ludwig Held), eine Bibliographie, die sich darauf beschränkt, nur die in deutscher Sprache erschienene Literatur über Buddha und den Buddhismus zu buchen, und die doch an die 2600 Titel enthält. Ein sehr beträchtlicher Teil der hier verzeichneten Publikationen sind Streitschriften für oder aber wider Buddha. Angesichts dieses Sachverhaltes werden wir hier

gut daran tun, doppelt auf der Hut zu sein, uns nicht selbst auch voreingenommen zu zeigen.

Eins ist ja freilich ohne weiteres einzuräumen: die Religion Buddhas — das zu bestreiten fällt auch ihrer Gegner keinem ein — ist wie nur irgendeine eine milde Religion, eine Religion der Nachsicht und der Duldung, der Selbstverleugnung, Sanftmütigkeit, Barmherzigkeit, des Wohlwollens und der Güte nicht nur gegen alle Menschen, sondern gegen alle Lebewesen überhaupt, auch gegen die Tiere. Die heiligen Schriften des Buddhismus sind voll von diesen Idealen. Und wo sie schwiegen, so würden die Steine reden. Ein zum Buddhismus übergetretener indischer Herrscher des 3. vorchristlichen Jahrhunderts, Kaiser Aśoka, hat überall in seinem weiten asiatischen Herrschaftsgebiete auf Felsen und Pfeilern Edikte einhauen lassen, die ihresgleichen nirgends haben, Inschriften, die nicht von großen Kriegstaten reden und von besiegten Völkern, sondern zu tugendhaftem, frommem Leben mahnen und erklären, worin ein solches besteht. Man kann mit J. S. Speyer [1]) sagen: der Geist, der aus jenen merkwürdigen Texten einer Zeit, die mehr als zweiundzwanzig Jahrhunderte hinter uns liegt, spricht, läßt sich am besten mit den Worten des Evangeliums wiedergeben: „Ich habe Wohlgefallen an Barmherzigkeit, und nicht am Opfer“. (Matth. 9,13.)

Aber lassen wir diese doch immerhin sekundären Quellen beiseite, um uns an die primären zu halten, die uns im heiligen Kanon der Religion des Buddha zu Gebote stehen. Die Frage, ob es immer die *ipsissima verba* des Meisters sind, was sich darin als seine Predigt gibt, oder aber ob es Worte sind, die erst seine Gemeinde ihm in den Mund gelegt, braucht uns hier nicht zu kümmern, wo es uns mehr nur auf die Feststellung dessen ankommt, was der vorchristliche Buddhismus überhaupt, als darauf, was sein Begründer selbst schon als sittliches Ideal aufgestellt hat. Auch Äußerungen von Buddhamönchen sind uns hier von Wert.

Im Dhammapada, einer von lange her durch Übersetzungen auch bei uns bekannten Blumenlese von Sprüchen, die sich hauptsächlich auf die ethischen Lehren des Buddhismus beziehen, liest man (ich gebe die Worte in Professor R. Otto Frankes Übersetzung):

„Wir leben hochbeglückt dahin,
Wir hassen, wo gehaßt wird, nicht,
Auch wenn der andern Menschen Sinn
Voll Haß ist, wir, wir hassen nicht“ (Vers 197).

Das ist eine Strophe, in der die Mönche Buddhas, ihrer Zugehörigkeit zu seiner Gemeinde der in die „Hauslosigkeit“ Gegangenen sich freuend, sich selber selig preisen. Daß es sein, des Meisters, Sinn ist, der sie erfüllt,

---

[1]) J. S. Speyer, Die indische Theosophie, S. 167.

zeigen andere in derselben Sammlung, die ihm selber in den Mund gelegt sind und tatsächlich so von ihm gesprochen worden sein mögen.

„Das Zürnen durch Gelassenheit,
Durch Gütigsein die Schlechtigkeit,
Den Geiz muß man durch Gebelust besiegen
Und durch Wahrhaftigkeit das Lügen"

mahnt der wirklich tiefe Spruch 223, ein Spruch, zu dem wir schon eine Parallele aus dem Mahābhārata (3,13253) kennengelernt haben. [1]) Er begegnet auch in einer auf ihm aufgebauten Erzählung des Jātaka-Buchs, im **151.** Stück dieser Sammlung von Erzählungen aus früheren Existenzen Buddhas, im sog. Rājovāda-Jātaka, dessen Inhalt kurz dieser ist: Voreinst einmal in einem Dasein seiner Vergangenheit König von Benares, bestieg er seinen Wagen, um, nur von seinem Wagenlenker begleitet, *incognito* sein Land zu durchforschen. Von dieser Reise wieder heimkehrend, begegnet er in einem engen Hohlwege einem andern Wagen. Einer muß Platz machen. Aber welcher von beiden? Denn auch in dem anderen Wagen sitzt niemand geringeres als ein Beherrscher eines Reiches. Der Wagenlenker des Königs von Benares verfällt auf die Auskunft, festzustellen, welcher der ältere, welcher der jüngere ist. Der letztere soll dem ersteren mit seinem Wagen ausweichen. Aber siehe, die beiden sind ganz von dem gleichen Alter. Und gleich sind, wie man feststellt, die zwei Könige einander ebenso an Macht, Vermögen, Ruhm, Kaste, Abstammung, Familie und Rang, die danach den Ausschlag geben sollten. So kommt dem Wagenlenker des Königs von Benares zuletzt der Gedanke, es sei geziemend, daß dem tugendhafteren von dem andern der Vorrang gelassen werde, und er richtet an den andern Wagenlenker die Frage, wie es sich mit der Tugend seines Königs verhalte. Dieser singt das Lob seines Herrn mit folgender Strophe:

„Dem Strengen strenge er vergilt,
mit Sanftmut er vergilt dem Sanften.
Den Guten er besiegt durch Güte,
den Bösen aber auch durch Bosheit.
So ist geartet dieser König;
geh' aus dem Wege, Wagenlenker!"

Damit erst ist entschieden, daß der Vorrang nicht dem so Gepriesenen zusteht. Denn der Wagenlenker des Bodhisattva weiß Höheres von seinem Herrn zu rühmen. Nicht Gutes nur vergilt er mit Gutem, sondern, so preist die Gegenstrophe seine Tugend:

„Den Zorn besiegt durch Milde er,
den Bösen er besiegt durch Güte,
den Geizigen durch eine Gabe,
den Falschesredenden durch Wahrheit:

---

[1]) Siehe oben S. 48.

So ist geartet dieser König;
geh' aus dem Wege, Wagenlenker!"

Nach diesen Worten, heißt es dann im Jātaka, stiegen beide, der König Mallika und sein Wagenlenker, vom Wagen, machten die Rosse los, führten den Wagen weg und gaben dem Könige von Benares den Weg frei. [1])

Über das Verhalten Feinden und Angreifern gegenüber soll Buddha die Seinen belehrt haben:

Er schmähte, schlug, besiegte mich,
Was mir gehört, das nahm er sich,
Trägt einer so dem andern nach,
Dann bleibt die Zwietracht immer wach.

Er schmähte, schlug, besiegte mich,
Was mir gehört, das nahm er sich,
Trägt keiner so dem andern nach,
Schläft ein die Zwietracht allgemach.

Es wird ja nie in dieser Welt
Durch Feindschaft Feindschaft abgestellt;
Durch Nichtfeindschaft hört Feindschaft auf.
Das ist seit je der Dinge Lauf. [2]) (R. O. Franke.)

Ein Vorbild solchen Verhaltens und seiner Wirkung stellte Buddha seinen Mönchen vor in der Geschichte von dem König Leidelang, die er ihnen einmal, als ein Streit unter ihnen entstanden war, erzählt. Sie findet sich im *Mahāvagga* (X, 2), also in einem Buch des alten Pālikanons, und ist bei Oldenberg, Buddha [6] S. 337 ff. wiedergegeben. Hier genüge eine kurze Inhaltsangabe.

König Leidelang war von seinem mächtigen Nachbarn, dem Herrscher Brahmadatta, zuerst besiegt und, als Flüchtling später aufgespürt, auf dessen Befehl mitsamt seiner Gemahlin gebunden durch alle Straßen der Stadt geführt und dann in Stücke gehauen worden; desgleichen seine Gemahlin. Ihr Sohn Lebelang hatte das mit ansehen müssen, von seinem Vater aber vor dessen Hinrichtung noch die Erinnerung empfangen, daß Feindschaft nimmer durch Feindschaft, sondern nur durch Nichtfeindschaft zur Ruhe

---

[1]) Fausböll, Ten Jātakas, p. 4 f. Vgl. Julius Dutoit, Jātakam. Das Buch der Erzählungen aus früheren Existenzen Buddhas, Bd. II, S. 1—6.

[2]) Dhammapada, Verse 3—5. Aufmerksam sei nebenbei darauf gemacht, wie die letzte Strophe gedanklich zusammentrifft mit Sätzen in dem von Platon nach Dions Ermordung an dessen Freund gerichteten Briefe. Die gewöhnlichen Berater, so führt der Philosoph da aus, empfehlen Maßregeln, die den Feinden möglichst großen Schaden bringen sollen. Aber aus Übeln pflegen sich immer wieder Übel zu ergeben. Deshalb sei es richtig, sich andere Ziele zu setzen und für Freund und Feind möglichst viel Gutes zu wirken oder von beiden möglichst viel Schaden abzuwehren, was freilich, bemerkt Platon, über menschliche Macht hinausliegen möge und jedenfalls bloß unter gnädigem göttlichen Beistand erreicht werden könne. (Ep. VIII, 352 c ff.).

komme. Von dem Mörder seiner Eltern, ohne daß dieser um seine Herkunft wußte, in Dienst genommen, gewann der in allen Künsten geschickte Knabe des Königs Gunst. Allein mit ihm, legte dieser eines Tages, von der Jagd ermüdet, sein Haupt in seinen Schoß und schlief ein. Den Knaben wandelt die Versuchung an, die Gelegenheit zu nützen, Rache für die seinem Hause angetane Untat an dem König zu nehmen. Schon hat er das Schwert aus der Scheide gezogen, da erwacht ihm die Erinnerung an des Vaters letzte Worte. Dem aus bösem Traume Aufwachenden in seinem Schoße gibt er sich zu erkennen als der Sohn des Königs Leidelang, dessen Hause jener so viel Übles getan. Entsetzt sieht Brahmadatta sich in Lebelangs Hand und fleht, ihm zu Füßen fallend: „Schenk mir das Leben!" Und der Sohn Lebelang, eingedenk der Worte seines Vaters, widersteht der Versuchung zur Rache, reicht dem König die Hand und schwört, ihm nichts Böses zu tun. „Du, o König," spricht er, „hast meinen Vater und meine Mutter getötet. Wollte ich dir jetzt, o König, das Leben nehmen, so würden die, welche dir anhangen, o König, mir das Leben nehmen, und die, welche mir anhangen, würden jenen wiederum das Leben nehmen; so würde unsere Feindschaft durch Feindschaft nicht zur Ruhe kommen. Jetzt aber hast du mir, o König, das Leben geschenkt, und ich habe dir, o König das Leben geschenkt; so ist durch Nichtfeindschaft unsere Feindschaft zur Ruhe gekommen." König Brahmadatta aber gab dem Knaben alles, was seinem getöteten Vater gehört hatte, Heer und Troß und Land und Schatz und Vorräte, und gab ihm seine Tochter zur Gemahlin.

Noch eine Strophe aus dem Dhammapada ist hier anzuziehen, Vers 406:

Wer ruhig bleibt, wenn ihn ein Feind verletzt,
Wer gegen Grausamkeit sich nicht zur Wehre setzt,
Wer Lösung fand, wo andere in Fesseln gehn,
Brahmane nenne ich nur den. (R. O. Franke.)

Im Milindapañha („Fragen des Milinda"), einem in Pāli abgefaßten historischen Roman, der Zwiegespräche zwischen dem Griechenherrscher Menandros (Milinda) und dem berühmten buddhistischen Mönche Nagasena über die wichtigsten Punkte der buddhistischen Lehre enthält, sagt Nagasena seinem königlichen Schüler unter anderem, der rechte Mönch müsse dem Baume gleichen. Wie ein solcher im Gewähren seines Schattens keinerlei Unterschied mache, ebenso dürfe auch der ernste Bhikshu die Menschen nicht unterschiedlich behandeln, sondern müsse, wie gegen seinesgleichen, nicht minder auch gegen solche, die ihn ausrauben oder verletzen oder sonst sich ihm feindselig zeigen, gleiche Liebe hegen.[1] Nun ist ja das Milindapañha, ein nicht zur eigentlich kanonischen Literatur gerechnetes, wenn auch von der nord- wie von der südbuddhistischen Kirche aner-

[1] Siehe die Übers. von Rhys Davids in SBE, vol. XXXVI, 355.

kanntes Werk apologetischen Charakters, späten Datums, wenn auch wohl nicht, wie Trenckner[1]) und nach ihm Garbe[2]) wollen, erst im zweiten nachchristlichen Jahrhundert abgefaßt, so doch kaum älter als vom Anfang unserer Zeitrechnung, und das Buch VII dieses Werkes, in dem sich dieses Gleichnis findet, wird als ein späterer, dem alten echten, im nordwestlichen Indien entstandenen Texte zugewachsener Bestandteil angesehen. Das Baumgleichnis selber aber, das hier inmitten einer langen Reihe anderer, zu gleichem Zwecke dienender Parabeln steht, ist sicher nicht erst auf Ceylon, sondern schon in Indien konzipiert worden und kann sehr wohl auf Buddha selbst zurückgehen, der damit seinerseits wieder nur älteres Spruchgut aufgegriffen haben mag. In der Tat kennen wir ja auch das Wort bereits als einen der Sprüche des Mahābhārata-Epos (12,5528), als Nr. 573 in Böhtlingks Indischen Sprüchen.[3])

Am Schlusse dieses Baumgleichnisses wird von Nagasena ein Vers des Buddhajüngers Sāriputta rezitiert, der besagt, daß in dieser Hinsicht der Heilige selber den Seinen mit gutem Beispiel vorangegangen sei, ununterschiedlich gleichen Sinnes sich zeigend gegen Devadatta, den Judas Ischarioth des buddhistischen Jüngerkreises, der dem Meister nach dem Leben stellte,[4]) gegen den wüsten Räuber Aṅgulimāla,[5]) gegen den wilden Elefanten, der gegen ihn losgelassen wurde,[6]) daß er ihn zertrample, wie gegen seinen einzigen lieben Sohn Rāhula.

Was aber er selbst, der Buddha, fertiggebracht, das fordert er auch von den Seinen. Im Majjhimanikāya 21 erteilt er die Belehrung: „Selbst wenn da, ihr Mönche, Räuber und Mörder mit einer doppelgezähnten Säge jemanden ein Glied nach dem andern abtrennen, so würde jener, wenn sein Geist von Wut erfüllt würde, eben deshalb kein Betätiger meiner Religion sein. Auch in diesem Falle, ihr Mönche, müßt ihr euch also üben: ‚Nicht soll unser Geist erregt werden, kein böses Wort wollen wir ausstoßen, freundlich und mitleidsvoll wollen wir bleiben, gütig gesinnt, ohne Haß im Innern, und diesen Menschen wollen wir mit gütigem Geiste durchdringen, und von ihm ausgehend wollen wir die ganze Welt mit gütigem Geiste durchdringen, mit schrankenlosem, weitem, unermeßlichem, frei von Feindseligkeit und Übelwollen.‘ So also, ihr Mönche, müßt ihr euch üben.“[7])

Und in demselben Texte wird von Buddha ein Mönch ermahnt: „Wenn auch irgendeiner dich mit Fäusten schlüge, mit Steinen würfe, mit

---

[1]) In der Vorrede zu seiner Textausgabe S. VII.
[2]) Beiträge zur indischen Kulturgeschichte, S. 106.
[3]) S. oben S. 46.
[4]) S. Oldenberg, Buddha[6], S. 179 f.
[5]) Ebenda S. 262, Anm. 4.
[6]) Ebenda S. 179 f. 343.
[7]) K. Seidenstücker, Pāli-Buddhismus in Übersetzungen, 2. Aufl. S. 320. Vgl. K. E. Neumann, Die Reden Gotamo Buddhos aus der mittleren Sammlung, I, S. 215.

Stöcken prügelte, mit Schwertern träfe, so magst du alle gemeinen Regungen, alle gemeinen Erwägungen verleugnen, so hast du dich solcherart zu üben: 'Nicht soll mein Gemüt verstört werden, kein böser Laut meinem Mund entfahren, freundlich und mitleidig will ich bleiben, liebevollen Gemütes, ohne heimliche Tücke': solcherart hast du dich wohl zu üben." [1]) Wen böse Menschen schmähen, der soll sagen: „Sie sind gut, sie sind sehr gut, daß sie mich nicht schlagen." Schlagen sie ihn, sagt er: „Sie sind gut, daß sie mich nicht mit Erdklumpen werfen." Töten sie ihn mit scharfer Waffe, sagt er: „Es gibt Jünger des Erhabenen, denen Leib und Leben Qual, Pein und Ekel bereitet und die gewaltsamen Tod aufsuchen. Solchen Tod habe ich, ohne ihn zu suchen, gefunden." [2])

Sehr viel wirksamer noch als solche Mahnreden mußten je und je Erzählungen sein wie etwa die rührende Divyāvadāna-Geschichte von dem Prinzen Kunāla, dem Sohn des Königs Aśoka, von der Oldenberg urteilt,[3]) nirgends habe die buddhistische Poesie die Tugend des Vergebens, die Güte gegen den Feind schöner verherrlicht als in ihr. In sündiger Liebe gegen ihn entbrannt, naht dem Jüngling mit den schönen Augen eine der Königinnen. Von ihm, der, obwohl einer jugendlichen Gattin vermählt, zurückgezogen dem Nachdenken über die Vergänglichkeit lebt, verschmäht, und an die Treupflicht gegen seinen Vater, ihren Gemahl, gemahnt, sinnt sie auf Rache. Diese in die Tat zu setzen, bietet sich ihr Gelegenheit, als der Prinz von Aśoka zur Dämpfung eines Aufruhrs nach Taxila entsandt wurde und ihr selbst vorübergehend in Vertretung des erkrankten Königs die Führung der Regierung zufiel. Unter Aśokas Namen, mit seinem Siegel untersiegelt läßt sie nach Taxila die schriftliche Weisung ergehen dem Prinzen, der eine Schmach sei für das Geschlecht der Mauryas, die beiden Augen ausreißen zu lassen. Nur mit Mühe läßt sich ein Scherge finden, der bereit ist, den grausamen Befehl, gegen den es doch kein Auflehnen gab, auszuführen. Während die Menge ob der unverständlichen Bestrafung des Volkslieblings laut wehklagt, hat er selbst nur Worte der Ergebung. „Der König läßt mich nicht mehr seinen Sohn sein, aber ich bin der Sohn des hocherhabenen Königs der Wahrheit (d. i. Buddhas) geworden." Es kommt zutage, daß nicht sein Vater Aśoka den Befehl verfügt, daß vielmehr dessen tückische Gemahlin ihm sein Los bereitet. Und wieder ist er nicht erbittert, sondern spricht: „Möge sie lange noch Glück, Leben und Macht genießen, die den Befehl gesandt, durch den so hohes Heil mir widerfahren." Mit seiner Gattin, die er tröstet, zieht er fort von Taxila, ihr und sich durch sein Lautenspiel den kargen Lebensunterhalt

---

[1]) K. E. Neumann. Die Reden Gotamo Buddhos aus der mittleren Sammlung, I, S. 207.

[2]) Saṃyutta Nikāya IV, p. 61, in abgekürzter Paraphrase nach Oldenberg, Buddha[6], S. 336 f.

[3]) Oldenberg, Buddha[6], S. 342.

erbettelnd. So kommt es dazu, daß eines Morgens auch vor Ašokas Palast des Blinden Sang ertönt, und daß der König zu nicht geringem Entsetzen Kunde von dem Vorgefallenen erhält. Wie er nun aber im Übermaße seines Zornes und Leides das begangene Verbrechen an der Schuldigen mit Martern und mit Hinrichtung strafen will, da ist der Sohn es, der, Fürbitte tuend für die herzlose Übeltäterin, den Vater zurückhält und ihm in Erinnerung bringt, daß der Vollendete die Nachsicht gepriesen. „Ich fühle keinen Schmerz, und trotz der Grausamkeit, die mir widerfahren ist, fühle ich nicht das Feuer des Zorns. Mein Herz hat nichts als Wohlwollen für meine Mutter, die befohlen hat, mir die Augen auszureißen, und so gewiß es ruhig ist im Gedanken an sie, mögen meine beiden Augen wieder werden, wie sie waren!" Und kaum, so schließt die Erzählung, hatte er diese Worte gesprochen, so glänzten seine Augen wieder schön wie zuvor.[1])

Sehr bedauerlich ist es, daß, indem er die Neubearbeitung des sehr dienlichen W. GRUBE'schen Beitrags über die Religion in China für die Neuauflage von Professor BERTHOLET's „Religionsgeschichtlichem Lesebuch" auf sich nahm, der Berliner Sinologe ERICH SCHMITT sich seine Sache auch insofern allzu leicht gemacht hat, als er die von ihm mitgeteilten Proben aus dem „Sūtra der 42 Abschnitte", dem wohl ältesten buddhistischen Werke in chinesischer Sprache (angeblich aus dem Jahre 67 n. Chr.), in unverständlicher Vertrauensseligkeit, ohne den Urtext anzusehen oder auch nur auf andere vorhandene Übertragungen[2]) einen nachprüfenden Blick zu werfen, nach der englischen Übersetzung von SAMUEL BEAL (*A Catena of Buddhist Scriptures from the Chinese.* London 1871, S. 191ff., vorher schon erschienen im Journ. of the Roy. As. Soc. XIX, 337—349) geben zu dürfen glaubte. Das wird, da ein Werk wie das „Lesebuch" literarisch

---

[1]) Vgl. EDM. HARDY, König Asoka, S. 65ff.

[2]) Es liegen solche vor von DE GUIGNES (Histoire générale des Huns, 1756, tome I, 2. partie, p. 227—233; (deutsche Ausgabe 1768, Bd. I, S. 344—351), der in diesem Sūtra so etwas wie ein apokryphes christliches Evangelium aus der Zeit der entstehenden christlichen Kirche sehen wollte, vermischt mit Vorstellungen des Pythagoras über die Metempsychose und anderen aus Indien entlehnten Ideen, eine Ansicht von der er freilich später wieder abgekommen ist; von den französischen Lazaristenmissionaren HUC und GABET (im Journ. Asiatique IV. Sér., XI. 1848, p. 535—557. vgl. auch „Travels in Tartary, Thibet and China" Bd. II, Kap. 3); von dem russischen Gelehrten A. SCHIEFNER (Das buddhistische Sūtra der 42 Sätze, aus dem Tibetischen übersetzt: Bulletin de l'académie impériale des sciences de St. Pétersbourgh, tome IX, No. 5, col. 66—76, 1851); von LÉON FEER (in Bibliothèque orientale Elzévirienne, tome XXI, 1878); von ROCKHILL (Indian Antiquary XI, 1882, p. 295/6); von DE HARLEZ (Les quarante-deux leçons de Bouddha. Texte chinois avec traduction, introduction et notes, 1899; TEITARO SUZUKI: in „Sermons of a Buddhist Abbot. By the Rt. Rev. Soyen Shaku." Chicago 1906) und nach der letztgenannten englischen Übersetzung von K. SEIDENSTÜCKER: „Buddhistische Klänge aus China" in der Ztschr. Buddhist. Warte, 1. Jahrg., 1907; von L. WIEGER: in „Histoire de croyances religieuses . . en Chine." 2. ed. 1922. S. 345ff.

viel verwertet wird, zur Folge haben, daß man öfter als bislang schon[1]) als buddhistische Kanonaussage angeführt finden wird: „Buddha sagte: Einem Menschen, der mir in seiner Nichtigkeit Unrecht tut, will ich den Schutz meiner bereitwilligen Liebe zurückgeben; je mehr Schlechtes von ihm kommt, desto mehr Gutes soll von mir ausgehen; denn der Duft der guten Taten wird immer zu mir zurückfließen, der Schaden der Worte des Verleumders wird immer zu diesem zurückkehren. Es war einst ein alberner Mensch, der Buddha hörte, wie er in einer Predigt das große Prinzip verteidigte, Böses mit Gutem zu vergelten . . . .“ Schon ein Vornehmen der vorliegenden älteren Übersetzungen hätte Schmitt vorsichtig machen können. Das Auseinandergehen dieser Übertragungen,[2]) das ihm hätte auffallen müssen, hat ja seinen Grund nicht nur in der philologischen Unzulänglichkeit der Übersetzer, sondern auch darin, daß schon der Urtext, wie soeben erst H. Hackmann[3]) festgestellt hat, in drei [ich selber glaube: in mehr als nur drei] verschiedenen Gestalten vorliegt, von denen, nach ihm, zwei einander sehr nahe stehen, die dritte aber vielfach ihre eigenen Wege gehe. Daß aber doch auch die Kunst der bisherigen Translatoren zu wünschen übrig läßt, zeigt ein Vergleichen der von Hackmann selbst vorgelegten neuen Übertragung, die alle drei von ihm angenommenen Gestalten des Textes vergleichend bietet, dabei aber nichts aufweist von „dem großen Prinzip, Böses mit Gutem zu vergelten“ (bei Beal: *„this great principle of returning good for evil“*). Wie er das Chinesisch seines abschnittweise vor den Übersetzungsstücken abgedruckten Textes wiedergibt, besagt es: „Der Buddha sagte: Wenn ein böser Mensch, weil er von etwas Gutem [das ihr getan habt] hört, herkommt, um euch zu ärgern und zu schimpfen [?], so müßt ihr das eurerseits ruhig ertragen und ihm nicht zürnen noch grollen. Denn jener tut sich selbst nur Böses an, indem er euch Böses tun will. — Der Buddha sagte: Wenn Leute in ihrer Torheit mich für schlecht halten, so werde ich ihnen in der vierfachen Weise [*i. e.* mit Körper, Mund, Gedanken, Gelübden] Freundlichkeit, Schutz und Hilfe erweisen und so denen vergelten, die mir Böses zufügen wollen. Wenn ich durch Gutestun vergelte, so bleibt die Segenswirkung dauernd auf meiner Seite; dagegen bleibt jenen umgekehrt eine schadenbringende

---

[1]) Siehe z. B. Berthold v. Kern, Die Religion in ihrem Werden und Wesen. Berlin 1919. S. 294, Anm. 2, wo diese angebliche Buddharede neben anderen verwandten Aussprüchen aus den ältesten kanonischen Texten des Buddhismus „wortgetreu“ angeführt wird, um damit das buddhistische Ideal der Liebe in seiner Eigenart näher zu kennzeichnen.

[2]) Selbst die beiden Beal-Übersetzungen weichen voneinander ab, und zwar gerade auch in der Wiedergabe der uns wichtigen Stelle. Siehe Léon Feer, Le Sutra en 42 articles, p. XXXVII f.

[3]) H. Hackmann, Die Textgestalt des Sūtra der 42 Abschnitte, in Vol. V (1927) der Acta orientalia, S. 197—237.

Vergeltung. — Der Buddha sagte: Ein Mensch, der gehört hatte, daß ich den Heilsweg verfolgte und allgemeine Liebe und Freundlichkeit übte, . .“[1]. Auch so noch dürfen diese Sätze hier nicht von uns übergangen werden. Daß sie nicht am Platze seien, wo wir doch vorchristlichen Zeugnissen nachgehen, wird man nicht einwenden wollen. In der chinesischen Literatur existiert das Sūtra der 42 Abschnitte, von dem es auch eine Mandschu-, eine tibetische und eine mongolische Version gibt, ja allerdings erst seit dem Jahre 67 n. Chr., und als die Übersetzung einer älteren, vorchristlichen indischen Vorlage wird es nicht anzusehen sein: eine ihm entsprechende Schrift ist im Tripiṭaka nicht zu finden, weder im Pālikanon noch im Sanskritkanon. Mir scheint auch kein Grund vorzuliegen zu der Annahme des Verlorengegangenseins eines Sanskrittextes, von dem uns in ihm nur mehr die chinesische Version erhalten sei. Vielmehr spricht alles mir dafür, daß die ersten indischen Missionare den Text für ihre chinesischen Missionsobjekte kompiliert haben. Ganz unverkennbar verrät sich das missionarische Bestreben, in der Sprüchesammlung so etwas wie ein buddhistisches Gegenstück zu schaffen zu den *Lun-yü*, den Logia des Konfuzius, von denen die buddhistischen Emissäre, in China angekommen, sehr schnell hatten gewahr werden müssen, wie viel sie den Chinesen bedeuteten. Was darauf hinweist, sind schon — bemerkt hat das bereits Suzuki[2]) — die stereotypen Anfangsworte der einzelnen Abschnitte: „Buddha sprach“, entsprechend dem „Der Meister sprach“ in den „Gesprächen“ des Konfuzius. Daß, wie Hackmann a. a. O. S. 202 sagt, Nanjio in seinem Catalogue des Tripiṭaka sub No. 678 eine alte Quelle dafür, daß einer der ersten buddhistischen Missionare in China, Kāšyapa Matanga, im Interesse des im Buddhismus noch völlig unbewanderten Volkes das Schriftchen aus allerlei Quellen zusammengestellt habe, nenne, kann ich freilich nicht finden. Wenn Kāšyapa es aber, wie man das wird annehmen müssen, getan hat, so setzte er jedenfalls seine Anthologie aus Sprüchen zusammen, die lange vor seinem Kompilieren als Buddhasprüche gingen.[3]) —

Bei den Buddhisten in **China** hat sich, anknüpfend unverkennbar an den einzigen halbwegs authentischen Bericht des Historikers Szema Ts‘ien über Laotsze, die Sage gebildet, der alte Denker des Reichs der Mitte verdanke, was in seinem Tao-teh-king sich als seine Weisheit gibt, ihrer Religion. In der seinen „Geschichtlichen Denkwürdigkeiten“ *(Shi-ki)* eingereihten Biographie des angeblichen Begründers des Taoismus berichtet der genannte große Geschichtsschreiber, wie der weise Sonderling am Ende

---

[1]) Acta orientalia, Vol. V (1927), S. 207f.

[2]) Suzuki, Sermons of a Buddhist Abbot, S. 3, Anm. 1.

[3]) Vgl. zu der Authentizitätsfrage des Sūtra die Ausführungen bei Léon Féer, Le Sutra en 42 articles traduit du Tibétain (Paris 1878) in der Introduction, bes. S. XX ff.

seiner Tage, sein Amt als Reichsarchivar von Chou aufgebend und der Welt, die ihm nicht mehr gefiel, den Rücken kehrend, sich **westwärts** gewandt habe, wo er noch einige Zeit bei einem Beamten des Grenzpasses, mutmaßlich einem Gesinnungsgenossen und Verehrer seiner Philosophie, verweilte. Nachdem er für diesen auf dessen Bitte, ehe er sich ganz in die Einsamkeit zurückzog, noch die fünftausendundetwelchen Schriftzeichen des kleinen, inhaltschweren Buches, in dem er bis zum heutigen Tage fortlebt, niedergeschrieben, sei seine Spur verschwunden: „niemand weiß, wo er geendet". Hieraus denn entstand die spätere Fiktion von einer Reise Laotszes nach dem Westen, die ihn nach Indien geführt und mit Buddha und dessen Lehre, die er dann, wieder heimgekehrt, in China verkündet habe, habe bekannt werden lassen.

Der durchaus legendarische Charakter dieser Erzählung ist offensichtlich. Wenn gleichwohl vereinzelt selbst europäische Gelehrte geneigt gewesen sind, einen historischen Kern in ihr zu finden, so war, was sie dazu geneigt machte, die Wahrnehmung mancher Übereinstimmung zwischen der taoistischen und der buddhistischen oder brahmanischen Doktrin. Eine dieser Übereinstimmungen ist auch die hier wie dort gepredigte **Feindesliebe**. Das **Tao-teh-king**, ein so dünnes Werkchen es in seiner heutigen Gestalt ist, ist eine Fundgrube wundertiefer Gedanken und reich an schönen Sentenzen. „Sein schönster Spruch, in dem es sich zur größten Höhe der christlichen Moral erhebt" (Conrady[1]), ist das Wort in Kapitel 63: ‚Feindschaft vergilt mit Liebe!" So oder ähnlich haben bisher so gut wie alle Übersetzer die vier chinesischen Schriftzeichen *pao yüen i teh* wiedergegeben. „In diesem Spruche klingt," so urteilt Conrady, ein Ton, wie er bisher noch nicht in China gehört worden war." Eben deshalb auch hat ein belgischer Sinologe bekannten Namens, de Harlez, dem wir eine der vielen europäischen Übersetzungen des Laotsze-Buchs verdanken, gemeint, nach einem anderen Sinn der vier Wörter suchen zu müssen, und hat tatsächlich einen solchen gefunden. Er übersetzt *„rétribuez et indignez-vous selon la vertu"*, „vergeltet und entrüstet euch gemäß der Tugend", mit dem Hinzufügen: „und nicht: vergeltet Unbill durch Wohltaten". *pao yüen* heiße ja wohl an sich „Unbill rächen" *(venger des injures)*. An dieser Stelle aber müsse man die Ausdrücke trennen; *teh* sei hier nicht mit „Wohltat" wiederzugeben, sondern mit „Tugend", und *i teh* mit „gemäß der Tugend, den Prinzipien der Tugend". Grill[2]) nennt diese Interpretation eine bedauerliche Entgleisung. Es ist auch eine durchaus unbegreifliche. Die Maxime, wie sie gemeinhin verstanden werde: Unrecht mit Wohltun vergelten, meint de Harlez, sei unchinesisch. Das ist sie ja nun in der Tat, wenn unchinesisch verstanden wird in dem Sinne: für das damalige China unerhört.

[1]) A. Conrady, China: Ullsteins Weltgesch., Gesch. d. Orients, S. 544.
[2]) Lao-tszes Buch vom höchsten Wesen und vom höchsten Gut, S. 185.

Aber „unerhört“ war auch Jesu „Liebet eure. Feinde!“ für das Judentum seiner Zeit und — nicht nur für dieses.[1]) Diese Forderung, um mit Hermann Schell zu reden, „widerstrebt der verwundeten Natur des menschlichen Willens“ [2]) überhaupt. Was denn also gefolgert werden darf, ist höchstens dies, daß auch Laotsze seinen Spruch hätte einleiten können: „Ich aber sage euch“. Unbegreiflich ist die Entgleisung des Sinologen de Harlez schon deshalb, weil er doch wissen mußte, daß schon Laotszes Zeitgenossen die Maxime befremdlich fanden und Kritik an ihr übten, wozu ihnen de Harlez' Fassung derselben doch ganz und gar keinen Anlaß hätte geben können.

Nach *Lun-yü* 14,36 ist der „verstiegene“ Grundsatz auch im Jüngerkreis des großen Zeitgenossen Laotszes einmal beredet worden. Ein nicht genannter Schüler richtete an K'ungtsze die Frage, was er halte von der Maxime »Feindschaft vergilt mit Wohltun!« „Mit was denn dann Wohltun vergelten?“ antwortete der Meister dem Frager. „Nein, Feindschaft vergelten mit Gerechtigkeit, und Wohltun vergelten mit Wohltun!“ (eine klare und rechtschaffene Denkart das, urteilt R. Eucken, welche der natürlichen Empfindung der Menschen entspricht).[3])

Unbegreiflich ist de Harlez' Entgleisung zum andern deshalb, weil ihm, dem Übersetzer des ganzen Tao-teh-king, doch gegenwärtig sein mußte, daß dieses Wort, so wie es bislang immer verstanden worden ist, in diesem keineswegs vereinzelt steht. Es ist, richtig wird das von Hackmann geltend gemacht[4]), im Tao-teh-king nicht etwa ein *obiter dictum,* sondern vielmehr nur die prächtigste Äußerung einer Grundstimmung des ganzen Buches. Zu verweisen ist besonders auf das gleichsinnige 49. Kapitel, das ganz ähnlich sagt:

Gegen Gute bin ich gut;
gegen Nichtgute bin ich gleichfalls gut:
ist Tugend (ja doch) Güte.
Gegen Aufrichtige bin ich aufrichtig;
gegen Nichtaufrichtige bin ich gleichfalls aufrichtig:
ist Tugend (ja doch wohl) Aufrichtigkeit,

ein Wort, das auch Herbert A. Giles, der das heutige Tao-teh-king für eine zweifellose Fälschung erklärt, als eines der wenigen uns erhaltenen wirklichen Laotsze-Worte gelten läßt. Als solches bekundet es sich ihm durch seine ungewöhnliche Gedankentiefe.

* * *

---

[1]) Vgl. Feine, Theologie des Neuen Testaments[3], S. 36.

[2]) Schell, in: Jahrb. f. Philos. u. spekul. Theol. I, 1887, S. 435.

[3]) Rud. Eucken, Der Wahrheitsgehalt der Religion[4], S. 273, Freilich fährt Eucken a. a. O., gegen Konfuzius sich auf Laotszes Seite schlagend, fort: „Aber sie steckt dem menschlichen Leben Grenzen, über die erschütternde Erfahrungen der innersten Seele es hinausgetrieben haben.“

[4]) H. Hackmann, Welt des Ostens, S. 122.

Es ist uns wie Vernehmen sanften Plätscherns eines Bächleins oder eines Waldborns sonst ringsum stiller Einsamkeit, wie wir mit verhaltenem Atem lauschen auf den Liebesklang, der aus dem tiefsinnigen Büchlein des alten chinesischen Weisen aus dem 6. vorchristlichen Jahrhundert uns entgegentönt. Wie Brausen von bewegten Fluten, wie rauschendes Konzertgetön von mächtiger Orgel dagegen umhallt es uns, wenn wir, so Zeit wie Standort wechselnd, im Geiste uns versetzen in das Literaturrevier „*Die Humanitätsidee der 'heidnischen' Philosophie im Zeitalter Christi*". Nicht mehr als wenige Schritte nur sind uns in ihm zu tun gestattet, zage Schritte. In ihm uns *con amore* zu ergeh'n, ist uns verwehrt. Hier denn nur wenige Worte. In reicher Weise hat dieses Gebiet Bearbeitung gefunden.[1]) Ein bloßes Aufzählen schon des einschlägigen Schriftenhaufes muß sich — einem Universitätsprogramm sind Grenzen gesteckt — hier verbieten. Erst recht ein, sei's auch noch so flüchtiges, Eingeh'n auf die Forscherarbeit und auf die zahlreichen Werke, in denen sie niedergelegt ist. Denn unter dieser Literatur sind Schriften von sehr beträchtlichem Umfang. Sei nur eines wenigstens genannt: M. Schneidewin, Die antike Humanität (Berlin 1897), ein Band von fast 600 Seiten. Und doch beschäftigt auch dieses starke Werk in der Hauptsache sich nur mit einem der Autoren der Antike, mit Cicero. „Ciceros Schriften", sagt Max Schneidewin[2]), „sind für uns der beste Spiegel der antiken Humanität." Er nennt die Hellenen „das normalste Kind der menschheitlichen Familie, so daß es — wenn man sich dies Geistesspiel erlauben will — dem schaffenden Geiste, wenn die Idee der Menschheit in einem einzigen Volksexemplar verkörpert werden sollte, genügt haben würde, die Hellenen zu schaffen."[3]) Aber die Griechen, sagt er, hätten auf diese ihre Normalität nicht reflektiert, sie nicht zum Bewußtsein ihres Denkens und Schaffens erhoben. Dies eben sei in der römischen Literatur geschehen, nachdem sie aufgehört, engherzig römisch zu sein. In der Humanität wurde am Ausgange der Republik die höhere Einheit gefunden, in der das Griechentum mit dem Römertum zusammenfloß. Der vielseitigste und glänzendste Verkünder dieser Denkweise aber, will Schneidewin, ist Cicero. Dies entgegen „den Zahlreichen, die in Cicero immer noch nichts als einen gewandten Schwätzer erblicken".[4]) Von den drei Büchern *de oratore* sagt Schneidewin geradezu, daß sie für sich ausreichen würden, das Bild der antiken Humanität in allen seinen Hauptzügen erkennen zu lassen. Wie nun? Findet sich bei ihm, der im besonderen auch über die sittlichen Pflichten

---

[1]) Siehe für diesen Abschnitt die akad. Antrittsrede von J. Rohr, Die Humanitätsidee im Zeitalter Jesu Christi: Theol. Quartalschr. 100. Jahrg. (1919), S. 38—58, und die dort in den Anm. aufgeführte Literatur.

[2]) a. a. O. S. 18.

[3]) a. a. O. S. 17.

[4]) Wochenschrift für klass. Philosophie 1897. No. 18, 485.

ein Buch geschrieben hat, so etwas wie ein Gebot der Feindesliebe? Der Kürze halber sei hier nur verwiesen auf Schneidewins Behandlung des Verhaltens der antiken Humanitätsgesinnung in persönlichen Feindschaften auf den Seiten 200 bis 205 seines Werkes (besonders S. 202). „Mag man sonst über Ciceros philosophische Tätigkeit urteilen, wie man will," so sagt ein anderer Autor, M. Ott[1]), „jedenfalls ist er in geläuterten religiös-sittlichen Erkenntnissen auf einer Stufe angelangt, in der Annäherung an die Lehre des Christentums bis zu einem Grad vorgeschritten, daß er in dieser Beziehung entschieden zu den edelsten Denkern des Altertums zählt." Zu der Forderung der Feindesliebe hat Cicero es nicht gebracht.

Nun aber ein Jahrhundert später Seneka! Es ist tatsächlich, darin wird man dem eben zitierten M. Ott zustimmen, wenn man von Cicero zu diesem seinem jüngeren Volksgenossen kommt, „wie wenn man durch einen plötzlichen Ruck aus einer kalten in eine wärmere Zone versetzt würde" (S. 374). Hier erlangt tatsächlich der stoische Grundsatz der allgemeinen Menschenliebe seine letzte Erweiterung durch die ausdrückliche Vorschrift, Liebe zu erweisen selbst dem Feind. „Die Stoiker sagen", schreibt Seneka: „Bis ans Lebensende werden wir tätig sein, wir werden nicht ablassen, für das Allgemeinwohl zu wirken, den Einzelnen beizustehen, sogar unseren (persönlichen) Feinden Hilfe zu leisten mit milder Hand (*opem ferre etiam inimicis miti manu*)." In Betracht kommen da von Seneka hauptsächlich seine beiden Schriften über den Zorn und über die Gnade, in denen er gegen den Zorn und die Rachsucht die Sache der Sanftmut und Versöhnlichkeit vertritt. Der weise Mann zürnt nicht bei Beleidigungen, vielmehr ist er geneigt zum Vergessen, zur Nachsicht. Er vergißt die Beleidigung und zwar nicht aus Unachtsamkeit, sondern mit Absicht. Er kehrt nicht alles zum Bösen, vielmehr schiebt er Vergehungen der Menschen dem Schicksal zu. Weit entfernt, den Unrechttuenden zu hassen, wird er ihm ein Wohltäter. „Wie viel menschenfreundlicher", sagt er, „ist es, gegen Fehlende ein sanftes und väterliches Gemüt zu beweisen und sie nicht zu verfolgen, sondern zurückzubringen. Bessern muß man den Fehlenden . . ." „Es gibt ein Wort, das ist gegen alle Menschlichkeit, sollte es auch für etwas Gerechtes gelten: das Wort Rache. Denn Rache ist nicht besser als die ihr vorausgehende Beleidigung." Man hätte lange zu tun, wollte man alles ausschreiben, was man anführen könnte, um zu zeigen, wie „christlich" Seneka ist.

Aber urteilt nun ein F. Ch. v. Baur von Seneka, daß er, einer der wenigen Schriftsteller, welche die Feindesliebe als allgemeine Menschenpflicht anerkannt haben, den Lehren und Grundsätzen des Christentums weit näher stehe als irgend ein anderer der alten Philosophen, daß alles,

---

[1]) M. Ott, Die Humanitätslehren heidnischer Philosophie um die Zeit Christi: Theol. Quartalschr., 52. Jahrg., 1870, S. 374.

wodurch sich der Stoicismus in ihm zu einer eigentümlichen Erscheinung ausgeprägt hat, in demselben Verhältnis, in welchem es sich von dem alten System der Stoa entfernt, der christlich-religiösen Anschauungsweise sich nähert,[1]) so behauptet ein Gleiches ein neuerer Autor, Adolf Bonhöffer, von dem jüngeren Stoiker Epiktet, der zwischen 100 und 130 lehrte. Und in der Tat, indem man Epiktet liest, seine Diatriben sowohl wie sein Encheiridion, kann man immer und immer wieder der Meinung sein, eine christliche Schrift vor sich zu haben. Bonhöffer, dem wir nicht nur zwei ausgezeichnete Bücher über die Psychologie und Erkenntnistheorie wie über die Ethik Epiktets, sondern auch ein sehr studierenswertes Buch über das Verhältnis Epiktets zum Neuen Testament [2]) verdanken, kann in diesem sagen: „Man wird in der Tat schwerlich auch nur einen Zug christlicher Vollkommenheit, wie sie im N. T. in Wort und Beispiel vor Augen geführt wird, entdecken, den nicht auch Epiktet als einen wesentlichen Faktor des wahrhaft sittlichen Menschen erkannt und gefordert hätte: nicht bloß die altgriechischen Tugenden der Gerechtigkeit und Selbstbeherrschung, der Pietät und des Gemeinsinns, sondern auch die spezifisch-christlichen' Tugenden der Keuschheit und Herzensreinheit, der Sanftmut und Milde, der duldenden, vergebenden und hilfreichen Liebe sind für ihn in dem Begriff des Menschen beschlossen." (S. 374.)

„Sanftmut gegen die Beleidiger, Verzicht auf Vergeltung des Bösen in Wort und Tat gehört wohl zu dem Christlichsten unter dem, was man vielfach für spezifisch-christlich gehalten hat und hält. Mag auch die Gemütsstimmung, welche beiderseits diesem sanftmütigen Verhalten zugrunde liegt, ziemlich verschieden sein, so konnte doch die stoische Praxis hierin durch das Christentum nicht mehr überboten werden." (S. 333 f.) „Epiktet spricht zwar nicht ausdrücklich von der Pflicht des Vergebens, sondern nur davon, wie man imstande sei, das Unrecht, das der Bruder einem zufügt, zu ertragen." (S. 334.) „Wenn der Bruder dir ein Unrecht zufügt, nimm es nicht von der Seite, daß er Unrecht tut, sondern lieber von der Seite, daß er Bruder, daß er Mitgeschöpf ist." Aber es ist selbstverständlich Epiktets Meinung, daß man dem Bruder sein Unrecht auch nicht nachtragen darf. Als den höchsten Weisen preist er den echten Kyniker. Wie er aber dies sein Ideal des Weisen schildert, rühmt er auch von ihm, daß er, um Schmähungen und Schläge, die ihm werden, sich nicht kümmernd, selbst die als Brüder liebe, die ihn schlagen, und für ihr Wohl, wie für das Wohl aller, in väterlicher Weise sorge.

Versteht man es nun aber hienach, daß ein Lecky urteilt, das heidnische Altertum habe uns kein erhabeneres Beispiel als das des

---

[1]) F. Ch. v. Baur, Seneca u. Paulus, in: „Drei Abhandlungen z. Gesch. der alt. Philos. u. ihr. Verhältn. z. Christent." Neu herausgegeb. v. Ed. Zeller. Leipzig 1876, S. 386.

[2]) Adolf Bonhoeffer, Epiktet und das Neue Testament. Gießen 1911.

Epiktet hinterlassen, so wird man doch auch wieder nicht ungeneigt sein, diese Palme der Höchststellung dem Stoiker auf dem Kaiserthron, Mark Aurel, zuzuerkennen. Wieder finden sich auch bei diesem Äußerungen die Menge, die durchaus christlich klingen, und wiederum verstehen wir's, wenn man ihn den reinsten und edelsten Geist der gesamten heidnischen Welt genannt hat; und wiederum wundern wir uns nicht, auch bei ihm klar ausgesprochen das hohe Ideal der Feindesliebe zu finden. „Es ist ein eigentümlicher Vorzug des Menschen", liest man in seinen Selbstgesprächen VII,22, „auch die, welche sich verfehlen, zu lieben. Dazu kommt's auch bei dir, wenn dir der Gedanke nahetritt, daß sie mit dir eines Geschlechtes sind, daß sie aus Unwissenheit und gegen ihren Willen fehlen, daß ihr beide nach kurzer Zeit tot sein werdet, und vor allem, daß dein Widersacher dich nicht beschädigt hat. Denn er hat die in dir herrschende Vernunft doch nicht schlimmer gemacht, als sie zuvor schon war." [1]) Also auch die unwürdigen Mitglieder der menschlichen Gesellschaft will Antoninus von seiner Liebe nicht ausschließen. „Er er-

[1]) Zu dieser Stelle, die hier in der Übersetzung von C. Cless (Langenscheidt'sche Bibliothek Bd. 30) gegeben ist, merkt dieser an: „Woher diese Grundsätze einer allgemeinen, alle nationalen Gegensätze ausschließenden Menschen- und jede Regung selbstischer Leidenschaftlichkeit überwindenden Feindesliebe, wie solche uns im Widerspruch mit gegenteiligen bekannten Zügen des Charakters der antiken Welt, gleichwie mit dem Ideale des Weisen der älteren Stoiker, welcher kein Mitleid empfindet und keine Nachsicht übt (Zeller 216 f.), in den Schriften jüngerer Stoiker, namentlich eines Seneca, Musonius, Epiktet und Mark Aurel begegnen? (Zeller 267 f.; 277 ff.; 647 f.; 660; 675; 684, Note 1.) Sind sie etwa die Frucht eines geheimnisvollen, diesen Männern selbst verborgenen Einflusses der christlichen Lehre auf ihren Geist und ihr Gemüt? Eine Ansicht, welcher Schmidt, ehemaliger Professor der Theologie in Straßburg (in seiner lehrreichen, auch sonst vielfach ansprechenden Schrift: „Die bürgerliche Gesellschaft in der altrömischen Welt und ihre Umgestaltung durch das Christentum. Aus dem Französischen übersetzt von Richard." S. 298 ff.) huldigt und neben der eine andere, ihr wenigstens der Tendenz nach verwandte herzieht, nach deren historisch nicht erweislicher Behauptung Seneca sogar wirklich mit dem in seiner Nähe durch Paulus verkündigten Christentum bekannt wurde, ja mit jenem Briefe gewechselt haben soll (vgl. in Kürze die Gegenbemerkungen von Baur, Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte, 2. A., Tübingen 1860, S. 14 ff.), Epiktet den Heidenapostel persönlich kennen lernte und Mark Aurel die Lehre derjenigen plünderte, welche daneben zu verfolgen er, sagte man, den Wahnsinn hatte! Vgl. dagegen Denis, *Histoire des théories et des idées morales de l'antiquité* bei Reuter, Repertorium, Oktober 1858. Gottes und Menschen würdiger und auch geschichtlich nachweisbarer scheint dagegen uns wenigstens die Ansicht zu sein, welche den Ursprung solch humanerer Grundsätze, wie die eben berührten späterer Stoiker oder in der römischen Gesetzgebung zu gunsten von Frauen, Kindern, Sklaven, Armen (Schmidt 345 ff.), vielmehr der vom Schöpfer unserem Geiste verliehenen Fähigkeit der Entwicklung zum Besseren gleichwie dem Einfluß des griechisch-makedonischen und späterhin des römischen Weltreiches, in welchen die früheren schroffen, nationalen Gegensätze, mehr und mehr abgeschliffen und miteinander

innert uns", so resumiert Eduard Zeller (in seiner Geschichte der Philosophie der Griechen, 4. Aufl. III,1, S. 790), „daß es dem Menschen gezieme, auch die Strauchelnden zu lieben, auch der Undankbaren und feindselig Gesinnten sich anzunehmen; er heißt uns bedenken, daß alle Menschen unsere Verwandten seien, daß in allen derselbe göttliche Geist lebe; daß man nicht erwarten könne, keine Schlechtigkeit in der Welt zu finden, daß aber auch die Fehlenden doch nur unfreiwillig und nur deshalb fehlen, weil sie ihr wahres Bestes nicht erkennen; daß der, welcher Unrecht tut, nur sich selbst beschädige, unser eigenes Wesen dagegen durch keine Handlung eines andern Schaden leiden könne; er verlangt daher, daß wir uns durch nichts im Gutestun irre machen lassen, daß wir die Menschen entweder belehren oder ertragen und ihre Fehler, statt darüber zu erzürnen, oder zu erstaunen, nur bemitleiden und verzeihen."

Gestützt wird von Mark Aurel die Forderung der Liebe auch gegen Feinde durch den Hinweis auf das Vorbild der Götter. (IX, 11.27.)

* *
*

Es ist, das darf nunmehr wohl festgestellt werden, nicht ganz geringe Beute, die unser Pirschgang durch die Forste der allgemeinen Religionsgeschichte uns eingebracht. Wir sind nicht auf sie ausgegangen mit dem Absehen, durch den Aufweis außerchristlicher Parallelen zu dem erörterten erhabenen Sittengebot die Einzigkeit und die Ursprünglichkeit des Christentums in Frage zu stellen oder zu zeigen, daß das „veredelte Heidentum dem Christentum so nahe steht, daß der Unterschied als ein beinahe verschwindender anzusehen ist". [1]) So lassen wir auch nicht außer acht, daß es nicht angeht, ähnlich lautende Worte, wie sie uns in Menge aufgestoßen sind, so ohne weiteres auch schon als völlig gleichgehaltig und gleichbedeutend anzusehen. Wir wollen nicht vergessen, daß, strenge genommen, jede Stelle erst die Prüfung überstehen muß, „ob hier an der Oberfläche ein Stoff sprudelt, der auf eine innere Quelle zurückweist, in der stets der gleiche Stoff als in einem Behälter vorrätig ist, oder ob hier zufällig einmal heute eine Produktion des Geistes ihr Dasein verrät, die morgen und für immer verschwunden ist". [2]) Wir lassen uns erinnern, daß schon ein Schleiermacher moniert hat: „Die einzelnen Glaubensweisen werden in allen darüber angestellten Untersuchungen noch viel zu sehr als in vieler Hinsicht nur zufällig entstandene Sammlungen von Ge-

verschmolzen, einem weitherzigen, selbst einem Plato und Aristoteles noch fremden Kosmopolitismus Raum geben mußten, endlich dem Druck vielfacher Not in der ersten römischen Kaiserperiode beimißt, welche im Menschen weichere Gefühle weckte und ihn in seiner hierdurch geläuterten Innenwelt eine Zuflucht suchen und finden lehrte (Zeller 277 ff.; 643 f.)."

[1]) Schaubach, a. a. O. S. 60.

[2]) Schneidewin, a. a. O. S. 25.

bräuchen und Meinungen betrachtet, als daß man das eigentümliche Gepräge einer jeden sollte entdeckt haben. Man darf, um sich hiervon zu überzeugen, nur betrachten, wie häufig in christlichen Glaubenslehren unchristliche Äußerungen neben die christlichen gestellt werden als Erläuterung, ohne daß man es darauf anlegte, das wesentlich Verschiedene aus dem scheinbar Ähnlichen zu enthüllen." [1]) Ähnliche Worte, wir wollen uns das auch von einem nichttheologischen Autor, Hermann Oldenberg, sagen lassen, ähnliche Worte, hier und dort gesprochen, haben oft unendlich verschiedenen Gefühlswert, oder — dies sind die für unser Verstehen schwierigsten Fälle — Gleichheit mischt sich mit Verschiedenheit in Verhältnissen, deren Maß ergründen oft nur die Divination kann, deren Maß verfehlen alles verfehlen heißt. „An sich nichts berechtigter als solches Vergleichen; kein Mittel ist wirksamer, die charakteristischen Züge des einen hervortreten zu lassen, als die Gegenüberstellung des andern. Aber die Gefahr liegt nahe, Ähnlichkeiten, Gleichartigkeiten für Gleichheiten zu nehmen. So geraten in das Bild Linien eines anderen Bildes, die der Wahrheit und inneren Übereinstimmung der Zeichnung schaden." [2])

Gehen wir denn weiter daran, nun doch auch abzuwägen, abwertend zu vergleichen! Wo das von christlich-theologischer Seite aus geschieht, ist immer fast die Neigung unverkennbar, den ethischen Gehalt von außerchristlichen Worten, auch solchen, deren auffallende Verwandtschaft mit christlichen Gedanken man wohl oder übel zugestehen muß, so oder so zu bekritteln, zu bemäkeln. Das ist ja am Ende natürlich und darum wohl begreiflich. Es ist die verehrende Hochschätzung des eigenen Besitzes, die die volle Unbestechlichkeit des Urteils auf eine den meisten zu hart sich erweisende Probe stellt. Schon Paulus bekommt das zu spüren, wie das in seiner: „Ethik des Apostels Paulus" (2. Hälfte, S. 230 f.) der Königsberger Theologieprofessor Alfred Junker hervorhebt. Zum mindesten bei der Erörterung eben dieser edelsten Blüte der allgemeinen Menschenliebe, der Feindesliebe, soll Paulus, so hat man gewollt, nicht unbeträchlich zurückbleiben hinter seinem Meister. Dies zwar, indem er die Mahnung: „Rächet euch selber nicht, meine Liebsten, sondern gebet Raum dem Zorn (Gottes)" begründet mit dem Satze: „denn es steht geschrieben: 'die Rache ist mein; ich will vergelten, spricht der Herr'" (Röm. 12,19), und indem er aus der Stelle Spr. 25,21 f. nicht bloß die Worte: „so nun deinen Feind hungert, so speise ihn; dürstet ihn, so tränke ihn" herübernehme, sondern auch die Motivierung: „wenn du das tust, so wirst du feurige Kohlen auf sein Haupt sammeln".

Junker nimmt den Apostel demgegenüber in Schutz. Seine Worte hätten ganz und gar nicht den Sinn einer Vertröstung auf Gottes Zorn,

[1]) Schleiermacher, Der christliche Glaube, 1. Ausg., S. 22. 23.

[2]) Oldenberg, Aus dem alten Indien, S. 1 f.

welche die Absicht verfolge, dem alten Menschen zu schmeicheln, sondern allein den eines zur Befriedigung des allgemeinen Rechtsgefühls beigefügten Hinweises darauf, daß das Unrecht, auch wenn es von dem Beleidigten ungeahndet bleibe, doch nicht endgültig triumphieren werde. Und ebensowenig denke der Apostel bei den feurigen Kohlen an eine Beschämung des Feindes, die doch schließlich auch auf eine Rache, wennschon eine feine und feinste Rache, hinausliefe; vielmehr denke er lediglich an eine solche Beschämung, des Feindes, die dadurch, daß sie ihn von seinem Haß befreie, für ihn selbst gerade die größte Wohltat bedeute. Was der Apostel sagen wolle, sei dies: Tue dem Feinde nicht nur nichts Böses, nein, tue alles, um ihn vom Bösen frei zu machen. Und wie in dieser Auffassung des Sinnes des Gebotes der Feindesliebe bei Paulus, so pflichtet Junker Kattenbusch bei auch in dem anderen, daß dieses Gebot der Feindesliebe durchaus nichts bloß für einen Sonderkreis Erfüllbares fordere, nichts Asketisches, nichts innerlich Zweckloses, sondern daß es eben nur den großen Gedanken auf den kürzesten Ausdruck bringen wolle: Verhalte dich zu deinem Feinde so, daß nicht bloß du nicht an ihm schlecht wirst, sondern auch er selbst an dir gut wird.

Nun, eben diesem großen Gedanken, und das ganz eben so kurz ausgedrückt, ist auch in den Schriften der Stoiker zu begegnen.

Aber, so findet nun derselbe Alfred Junker: „hinter den ähnlichen oder auch völlig gleichen Worten verbirgt sich auch hier wieder ein wesentlich verschiedener seelischer Tatbestand.“ [1])

Verschieden, wesentlich verschieden? Inwiefern so wesentlich verschieden?

Lassen wir uns das doch von Junker selbst sagen. Ein Hauch der Kühle, will er, weht uns entgegen von den Stoikern. Denn „hier wird die Liebesforderung rein rationalistisch mit dem Hinweis auf die Verwandtschaft aller Menschen als Vernunftwesen begründet, die sie allen natürlichen und geschichtlichen Unterschieden zum Trotz als Glieder eines Leibes und Bürger eines Staates ausweise. Die stoische Liebe ist somit im tiefsten Grunde das Ergebnis einer intellektuellen Leistung. Sie ist allein dem Weisen möglich, der sich mit jener kosmopolitischen Überzeugung durchdrungen hat. Eine derart intellektualistisch unterbaute Liebe aber ist keine Liebe im Vollsinn des Wortes. Sie läuft dem Feinde gegenüber, der sich in die ‘Torheit’ von Haß und Rache verstrickt hat, Gefahr, in Hoffart und Dünkel umzuschlagen. Denn sie kann ihn, falls er sich aller Belehrung unzugänglich erweist, nur bedauern oder resigniert fallen lassen. So bringt sie es nicht zu wirklicher Feindesliebe. Ja nicht einmal zu rechter Nächstenliebe. Denn immer droht sie, in der Stimmung jenes

---

[1]) a. a. O. S. 232.

allgemeinen 'ziel- und inhaltlosen' Wohlwollens 'Seid umschlungen, Millionen!' stecken zu bleiben. Auch an diesem Punkte tritt eben wieder nur das eine deutlich zutage, daß der letzte Zweck der stoischen Sittenlehre doch nichts anderes ist als die Kultur der eigenen innerlich gefestigten Persönlichkeit, die nichts, auch kein Zorn und keine Feindschaft, je außer Fassung zu bringen vermag. Kein Wunder daher, daß sich in den einschlägigen Erörterungen immer wieder auch der direkt utilitaristische Gedanke hervorwagt, wenn auch in seiner veredeltsten Form, nämlich der des Hinweises darauf, daß der, der dem anderen zürnen oder zu schaden suche, in Wahrheit sich selbst am meisten schädige." [1])

Das etwa ist es, was man christlich-theologischerseits geltend macht, um daraus die Folgerung zu ziehen, daß die Stoa mit der christlichen Menschenliebe im Ernst nicht zu konkurrieren vermöge und daß also auch Stoikermahnungen, die an das christliche Gebot der Feindesliebe anklin gen mit diesem sich entfernt nicht wirklich messen können.

Was man in ihnen vermißt, ist — um einen anderen Theologen reden zu lassen — „die Bewegung des Gemüts, die allen natürlichen Beziehungen der Liebe eignet". Sie habe keinen Raum in dem stoischen Begriff des Weisen, in dem alle und jede Betätigung von der affektlosen Erwägung abhängt, durch die er sich mit der Allvernunft in Einklang setzt; sie habe darin so wenig Raum wie in dem epikureischen Begriff des Philosophen, für den unbewegte Gemütsstille das oberste Gut ist. [2])

Daß der Solipsismus, der im stoischen Ideal des Weisen wurzelhaft angelegt ist, der breiteren und höheren Erfassung des ethischen Problems eine sehr wertvolle Vorarbeit geleistet hat, will man nicht in Abrede stellen. „Mit Kraft und Bewußtsein", sagt derselbe Autor, „ist der Stoizismus in jene umbildende Strömung der letzten vorchristlichen Jahrhunderte eingetreten . . . . : in die Auflösung der Schranken der Nationalität und die Erweiterung des Horizonts zur Idee der Menschheit. Nicht als Volks- oder Staatsgesetz, sondern als allgültiges Weltgesetz, als *νόμος κατ' ἐξοχήν* bestimmt die Wohlordnung der Natur das Tun der Einzelnen. Diesem allgemeinen Gesetz zu entsprechen, *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*, ist die sittliche Aufgabe, und der Mensch kann sie lösen, weil seine Vernunft in die Allvernunft hineingebettet und dadurch auf den Zusammenschluß mit ihr angelegt und gewiesen ist. Es ist klar, daß dieser Blick aufs Universum auch für die soziale Erfassung der Menschenpflichten Bedeutung gewinnen muß. In der Tat weiß und redet der Stoizismus von *φιλανθρωπία* und *benevolentia*, von fürsorgender und hilfreicher Güte, die allen geschuldet wird und die Menschheit verknüpfen soll; die Idee

---

[1]) a. a. O. S. 233.

[2]) Kleinert, a. a. O. S. 17.

der Humanität ist auf seinem Boden aufgesproßt.“ Aber: räumt man das ein, wie dies z. B. Kleinert (Vorausschattungen der neutestamentlichen Lehre von der Liebe, S. 18) tut, man kann doch nicht umhin, beizufügen: „Allerdings bleiben auch an diesem höheren Aufschwung des Gedankens die Keimhüllen der Antike haften. Er kann den aristokratischen Charakter nicht verleugnen. Nicht uneben hat Luther (Tit. 3,4) das Wort φιλανθρωπία mit ‘Leutseligkeit’ übersetzt und so feinfühlig das Moment der Herablassung mitklingen lassen. Merkwürdig genug nimmt sich bei Cicero die Zusammenstellung aus, wenn er an das stoische Idealziel einer Verbindung der ganzen Menschheit unmittelbar die Erörterung schließt, daß Lohnarbeiter und niedere Handwerker um ihrer Tätigkeit willen einen Anspruch auf freie Menschenwürde nicht erheben können. (Cic. de off. I, 149 f.). Und wie ein starrer Hauch aristokratischer Kühle bleibt über den stoischen Weisungen zu humaner Betätigung der Ausschluß des Gemütes liegen. Auch dem Bedürfenden gegenüber empfängt die hilfreiche Betätigung ihr Motiv nicht aus dem schlichten Impuls warmen Mitempfindens — der Weise bemitleidet nicht —, sondern aus den Rücksichten kühler Erwägung.“ [1])

„Von dieser Grundanschauung“, findet Kleinert, „hat sich auch die spätere Entwicklung der Stoa in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten nicht gelöst, die bei aller Selbständigkeit der christlichen Ethik in so vieler Beziehung nahekommt.“ [2]) (Vgl. Zeller, Phil. d. Gr. ^{4}, III,1, 289.)

Ein manches, was in dieser Gegenüberstellung des antiken und des christlichen Begriffs der Liebe und speziell des Gebotes der Feindesliebe zur Bemängelung des ersteren gesagt ist, trifft — es sei das gleich von Anfang an zugestanden — mit ganz demselben Recht auch für den Buddhismus und das von ihm aufgestellte Ideal zu. [3])

---

[1]) Kleinert, a. a. O. S. 18.

[2]) Ebenda.

[3]) Man sehe selbst zu. M. Ott (Die Humanitätslehren heidnischer Philosophie um die Zeit Christi), indem er von der Seneka’schen Humanität redet, findet z. B. S. 376 f: „Das Egoistische, was hier mitspielt, läßt sich in seiner Steigerung durch drei Stufen verfolgen. Erstens hält sich der Weise von Zorn und Rache frei, um die gleichmäßige Ruhe des Gemütes zu bewahren. Darum wird denn also, sagt Seneka, Beschimpfung, von wem sie auch komme, keinen Eindruck auf den Weisen machen. Gäbe er sich einmal so weit herab, daß entweder Beleidigung oder Beschimpfung einen Eindruck auf ihn machte, so könnte er nie mehr ohne Sorgen sein; Freiheit von Sorge aber ist des Weisen eigentümliches Gut. Zweitens übt der Weise keine Rache, weil er durch seine sittliche Würde, so er ihrer bewußt und habhaft ist, allen Stachel zur Rache im voraus überwunden hat. »Ein großer Geist, der sich selbst richtig schätzt, rächt Beleidigungen nicht, weil er für sie keinen Sinn hat. So wie Pfeile von einem harten Gegenstand abprallen und man an feste Körper nicht schlagen kann, ohne daß es dem Schlagenden wehe tut: so kann keine Beleidigung machen, daß ein großer Geist sie empfindet; sie ist

Aber ehe wir nun dazu übergehen, dieses an dem christlichen zu messen oder gegen dieses abzuwägen, ist eine Vorbemerkung am Platze, geboten um des wissenschaftlichen *fair play* willen. Von den aus buddhistischen Schriften angeführten Worten, die an das christliche Gebot der Feindesliebe erinnern, hat mehr als eines auffallende Verwandtschaft mit christlichen Gedanken. Demgegenüber ist hier nun doch eines zu beachten. Dem, der sie mit ihren christlichen Entsprechungen zusammenhält, liegen diese Worte zumeist, man darf sagen: immer fast, nicht wie die griechischen oder lateinischen Parallelen im Urtext, sondern nur in Übersetzung, in deutscher, französischer oder englischer Übersetzung vor, in Übersetzungen, die selber nachzuprüfen die wenigsten imstande sind. Und muß ich daran erinnern erst, daß jeder Übersetzung gegenüber, ehe man auf sie hin Folgerungen zieht, entscheidende Urteile fällt, Vorsicht geboten ist? Der Übersetzer hat fast immer, es ist das durchaus natürlich und im allgemeinen ja auch nur anzuerkennen, das Bemühen, den Sinn seines Übersetzungstextes herauszustellen. Den Sinn, heißt das, wie er sich seinem eigenen Verstehen erschloß. Und meint er diesen richtig erfaßt zu haben,

---

schwächer als der Gegenstand, auf den sie losgeht. Wie herrlich ist es doch, wenn du, wie undurchdringlich für jedes Geschoß, alle Beleidigungen und Schmähungen zurückweisest? Rache ist Eingeständnis des Schmerzes: das ist kein großer Geist, den das Unrecht beugt.« Drittens rächt der Weise die Beleidigungen nicht, weil er sie als sein Wesen nicht berührend verachtet. »Einer großen Seele ist es eigen, sanft zu sein und ruhig und Beeinträchtigungen und Beleidigungen zu verachten . . . . . die beschimpfendste Art von Rache ist die, wenn einer garnicht für wert gehalten wird, daß man sich an ihm räche.« — Hieneben seien aus dem buddhistischen *Sūtra der 42 Teile* die Sätze gestellt: „Wenn ein Übeltäter . . . dich böswillig beleidigt, so sollst du es geduldig ertragen und kein Übelwollen gegen ihn hegen; denn der Übeltäter beleidigt dadurch, daß er dich zu beleidigen sucht, sich selbst. — Der Buddha sprach: Einstmals kam ein Mensch zu mir und beschimpfte mich . . . . Ich aber verhielt mich schweigend und antwortete ihm nicht. Der Schimpfende ließ nach. Da fragte ich ihn: »Wenn du deinem Nachbarn ein Geschenk bringst und er nimmt es nicht an, fällt dann das Geschenk dir wieder zu?« Der Mensch antwortete: »So ist es.« Ich sprach: »Du beschimpfst mich jetzt, aber da ich die Beschimpfung nicht annehme, mußt du die üble Tat wieder auf deine eigene Person nehmen . . . . Übeltäter die den Weisen beschimpfen, gleichen einer Person, die den Himmel anspeit; der Speichel wird den Himmel niemals erreichen, vielmehr fällt er auf die Person selbst zurück. Wiederum vergleiche ich Übeltäter mit einem Menschen, der den Staub gegen den Wind ausstreut; der Staub wird niemals geworfen, ohne dem Menschen selbst Widerwärtigkeit zu bereiten. So wird der Weise niemals geschädigt werden, vielmehr zerstört die Beschimpfung die Übeltäter selbst«." (Nach der englischen Übersetzung des Japaners D. T. Suzuki in Soyen Shaku, Sermons of a Buddhist Abbot, p. 7 f.). Es braucht kaum noch erst von mir gesagt zu werden, daß zu dem römischen Stoiker und zu dem indischen Weisen der muslimische Akbar (siehe oben S. 5) treten könnte, sprechend: „Ich sei, gewährt mir die Bitte, in eurem Bunde der Dritte."

so trägt er — auch das ist zu verstehen — wenig Bedenken, in seiner Version nach einem Ausdruck zu greifen, der seine Textvorlage nicht nur philologisch genau wiedergibt, sondern auch gleich interpretiert. Daß solcherweise aber sehr leicht zum mindesten fremde Nuancen, auch wohl Sinnentstellungen eingebracht werden, braucht kaum erst gesagt zu werden. Noch weniger dies, daß es zu Fehlurteilen kommen kann, ja muß, wenn diese sich aufbauen auf solchem nicht ganz unanfechtbar genauem Übersetzen.

Nicht überflüssig aber will es mir erscheinen, darauf hinzuweisen, daß die Übersetzer buddhistischer Schriften sich der Verantwortung, die sie als solche haben, gar manchmal weniger als andere, die eher allgemein kontrollierbar sind, bewußt gewesen sind. Selbst ein Gelehrter wie Fr. Max Müller ist der Versuchung nicht entgangen, in seinem Übersetzen buddhistische Gedanken christlichen Entsprechungen in unstatthafter Weise anzuähneln. Unstatthaft ist es z. B., den von mir angeführten Dhammapada-Spruch 5 wiederzugeben, wie er das in seiner englischen Dhammapada-Übersetzung im 10. Bd. der Sacred Books of the East tut: *hatred ceases by love*, „Feindschaft kommt zur Ruh' durch Liebe". Und gleicherweise unstatthaft ist seine Wiedergabe von Spruch 223 des gleichen Textes: *Let a man overcome anger by love*, „Haß überwinde man durch Liebe". Unstatthaft, weil von Liebe in Wirklichkeit da wie dort gar nichts im Urtext steht. Dieser hat hier *a-vera*, also einen negativen Ausdruck. Wirklich genau und vorsichtig zu übersetzen, ohne eine falsche Sinnesnuance einzubringen, hätte M. Müller an beiden Stellen statt des Wortes *love*, „Liebe" das gewiß doch weniger besagende *non-anger*, „Nicht-Zorn", „Nicht-Feindschaft", oder höchstens etwa, da ja allerdings in Pāli ein negativer Ausdruck oft positive Bedeutung hat[1]): *meekness*, „Milde, Versöhnlichkeit", gebrauchen müssen. Will man ganz ehrlich bleiben, alle fälschende Retouche meiden, so muß man mit dem Indologen Pischel zugestehen: „Es ist wahr, daß der Buddhismus die ideale Forderung des Christentums, die Feinde zu lieben, nicht gestellt hat. Er lehrt nur, nicht Haß mit Haß zu vergelten und denen wohlzutun, die uns hassen."[2])

Aber freilich: man kann das Fehlen des spezifischen, positiven Gebotes „Liebet euere Feinde!" zugeben, eben dieses Fehlen aber, wie dies C. A. F. Rhys Davids tut[3]), zum höheren Ruhme des Buddhismus wenden: Jawohl, es fehlt! Aber — es fehlt nur deshalb, weil der lindigliche Geist der Religion des Buddha es von vorneherein ganz ausschließt, Mitgeschöpfe

---

[1]) Auf Ang. III, 66, wo der Ausdruck *adosa*, Nichthaß, direkt durch *mettā*, Güte, erklärt werde, verweist z. B. im Buddhistischen Weltspiegel II, 1920, S. 31[149] K. Seidenstücker, der ebenda in seiner Übersetzung des Itivuttaka 79 hieraus für sich das Recht ableitet, den Ausdruck *aparihāna*, Nichtniedergang, im Deutschen mit „Aufstieg" wiederzugeben.

[2]) Pischel, Leben und Lehre des Buddha[3], S. 76.

[3]) Hastings' Enc. of. Rel. and Eth., Vol. V, 161.

als Feinde anzusehen. Oder aber: wird die Sache dahin zugespitzt, daß man fragt, ob die von Jesus ausgesprochene Mahnung in eben dieser seiner Formulierung auch in anderen Religionen nachzuweisen ist oder aber nicht, so ist sie freilich am Ende damit schon entschieden, entschieden zu Gunsten des Christentums. Gewonnen, wirklich gewonnen wäre diesem damit wenig. Oder doch nicht mehr, als etwa den Jesuitenpatres gewonnen ist, wenn sie darauf pochen, den Satz — ich will nicht unterlassen:, herzuzusetzen: den sehr oft sehr zu Unrecht gebrandmarkten Satz — „Der Zweck heiligt die Mittel" habe niemand noch in einer ihrer Schriften nachzuweisen vermocht. Was das vielberedete Wort zum Ausdruck bringt, das ist, wenn schon nicht eben so prägnant geformt, nicht einmal nur, sondern hundertfach in ihrer Literatur zu finden und von den Gliedern des Ordens auch — ich werfe ihnen das hier nicht etwa vor — befolgt *in praxi*. Und so nun meine ich auch hier: Wenn der Buddhismus die Forderung aufstellt, denen wohlzutun, die uns hassen, so hat er, da ist nichts zu bestreiten und nichts wegzudeuteln, das Gebot der Feindesliebe, so fordert er einen Taterweis, der doch wohl die entsprechende Gesinnung, also jedenfalls wenigstens so ungefähr etwas wie das christliche Gefühl der Liebe, zu seiner Voraussetzung hat. Mit dem einen ist faktisch, wennschon nur stillschweigend, auch hier das andere gefordert, als ein Selbstverständliches gefordert. Man darf auch billigerweise nicht vergessen: Jesu Wort „Liebet euere Feinde!" ist gesprochen als scharfe Antithese, provoziert durch ein anderes Wort, an dem sein eigenes ethisches Empfinden Anstoß nimmt, durch die jüdische Maxime: „Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen".[1]) Einem Buddha — das zu behaupten trage ich nicht im geringsten ein Bedenken — hätte sich nur der gleiche Anlaß zu bieten brauchen, und er hätte gar nicht anders gekonnt, als vielleicht in ganz der gleichen Form auch seinerseits darauf zu reagieren.

Daß in den mitgeteilten Dhammapada-Versen die buddhistische Ethik sich der positiv gerichteten christlichen Tugendauffassung nähert, das zuzugestehen muß sich auch ein O. Maas bequemen, der in seinem wiederholt aufgelegten Buch „Der Buddhismus in alten und neuen Tagen" ein sehr Vieles auch an der Ethik des Buddhismus auszusetzen hat. Aber wie schwer solches Anerkennen einem christlichen Theologen fällt, dafür ist doch nichts wohl bezeichnender als die diesem Zugeständnis angehängte abträgliche Bemerkung: die hier vom Buddhismus geforderte „Güte" sei von der christlichen Liebe noch so weit entfernt wie der Himmel von der Erde.[2]) Himmel und Erde, auch wenn man die beiden rein nur in physi-

---

[1]) Vgl. Fiebig, Jesu Worte über die Feindesliebe: Theol. Stud. u. Krit. 1918, S. 32, Anm u. S. 61.

[2]) 2. Auflage, S. 129.

schem Sinne faßt, scheidet doch eine ziemlich beträchtliche Distanz. Ich finde, hier ist die ungerechte Übertreibung handgreiflich. O. Maas ist ein katholischer Priester. Aber anders als bei ihm liest man es gemeinhin auch nicht bei theologischen Autoren aus dem protestantischen Lager. Freilich: einen gewissen Rückhalt, in dem sie ihre Entschuldigung, wenn nicht Rechtfertigung finden können, haben die geistlichen Bemängeler des Buddhismus an keinem Geringeren als dem Indologen Hermann Oldenberg, im Vertrauen auf dessen Autorität selbst ein Max Weber kein Bedenken trägt, gar noch — es ist zum Unwirschwerden! — zu erklären: „Die »Feindesliebe« vollends ist dem Buddhismus notwendig [!] ganz fremd.“ [1])

Man hat, führt Oldenberg [2]) aus, indem man bemüht war, den Buddhismus dem Christentum anzunähern, als den Kern frommer Sittlichkeit des Buddhisten erbarmende Liebe gegen alle Wesen hingestellt. Darin, so gibt er zu, liegt etwas Wahres. Aber, schränkt er gleich wieder ein, die innerliche Verschiedenheit der beiden sittlichen Potenzen läßt sich doch nicht übersehen. Die Sprache des Buddhismus hat keine Worte für die Poesie der christlichen Liebe, der jenes Loblied des Paulus gilt, der Liebe, die größer ist als Glaube und Hoffnung, ohne die auch wer mit Menschen- und Engelzungen redete, ein tönend Erz wäre oder eine klingende Schelle; und so haben die Realitäten, in welchen jene Poesie innerhalb der christlichen Welt Fleisch und Blut annahm, in der Geschichte des Buddhismus nicht ihresgleichen. Man kann sagen, daß die Liebe, wie sie sich in der buddhistischen Sittlichkeit darstellt, in ähnlicher Weise, zwischen Negativem und Positivem schwebend, sich der christlichen Liebe annähert, ohne sich doch mit ihr zu berühren, wie die Seligkeit des Nirvāna, von der christlichen Idee der Seligkeit im Grunde durchaus verschieden, doch zu ihr in gewisser Weise hinüberschwankt. Der Buddhismus gebietet in Wahrheit nicht sowohl, seinen Feind zu lieben, als seinen Feind nicht zu hassen, vielmehr mit ruhiger Güte auf ihn hinzublicken; er erweckt und nährt die Stimmung solcher Güte gegen die ganze Welt. An den Gläubigen ergeht das Gebot:

„Wie den einz’gen Sohn die Mutter
Schützt selbst mit dem eignen Leben,
So für alle Wesen weck’ er
In sich unbegrenztes Fühlen.“

Oldenberg findet es bezeichnend, daß der Vergleich von Mutter und Kind nicht in die Mahnung ausläuft, zu tun wie die Mutter, sondern in

---

[1]) Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. II. Hinduismus und Buddhismus, S. 223.

[2]) H. Oldenberg, Buddha. 6. u. 7. Aufl., S. 335ff. (Ich lasse ihn, dessen vielaufgelegtem Buche die meisten bei uns ihr Wissen um den Buddhismus verdanken, da ich mich gegen ihn kehren muß, geflissentlich voll zu Worte kommen.)

das Gebot, für alle Wesen „unbegrenztes Fühlen“ zu hegen. Solches Fühlen aber ziele vor allem auf den Segen hin, den diese seelische Gymnastik dem Fühlenden selbst zu bringen verspricht. Nie werde dabei vergessen, daß alles Haften des eigenen Herzens an anderen Wesen ein Sichverstricken in die Freude und darum in das Leiden der Vergänglichkeit ist. Nichts überhaupt in der Welt sich lieb sein lassen, das ist Buddhas Weisung. Nur wer nichts Liebes hat in der Welt, der ist auch dem Leiden in der Welt entrückt, dem Leiden, das immer doch nur durch das kommt, was einem lieb ist.

Wenn der Buddhismus Vergebung des Unrechts, das uns getan ist, predigt, so erkennt Oldenberg darin eine Verständigkeitsmoral. Man dürfe den Gedanken, der gelegentlich aus dieser Moral hervorblickt, nicht übersehen, daß in den Händeln der Welt Verzeihen und Sichversöhnen eine vorteilhaftere Politik ist, als sich zu rächen.

Oldenberg enthält seinen Lesern nicht die oben (S. 57) mitgeteilte ergreifende Erzählung von dem Prinzen Kunāla vor, in der auch nach ihm das Gebot des Vergebens, der Güte gegen den Feind innerlich und schön ausgesprochen ist. Aber, so urteilt er: „auch hier fühlt man jenen kühlen Hauch, der alle Gebilde der buddhistischen Sittlichkeit umweht. Der Weise steht auf einer Höhe, an die kein Tun der Menschen heranreicht. Er zürnt nicht über das Unrecht, das sündige Leidenschaft ihm antun möchte, aber er leidet auch nicht unter diesem Unrecht. Der Leib, über den seine Feinde Gewalt haben, ist nicht er selbst. Unbekümmert um anderer Menschen Tun läßt er sein Wohlwollen sich über Böse wie über Gute ergießen. „Die mir Schmerz zufügen und die mir Freude bereiten, gegen alle bin ich gleich; Zuneigung und Haß kenne ich nicht. In Freude und Leid bleibe ich unbewegt, in Ehren und Unehren; überall bin ich gleich. Das ist die Vollendung meines Gleichmuts.“[1]) „Das Hauptgewicht sittlichen Tuns“, konstatiert Oldenberg, „fällt für die buddhistische Auffassung nicht in die Pflichten, die nach außen hin der Mensch dem Menschen oder richtiger jedes Wesen dem Wesen neben sich schuldet, sondern in das Gebiet des inneren Lebens, in die Arbeit unablässiger Selbstzucht.“[2])

In einer vielbeachteten Abhandlung, die zuerst im Jahrgang 1908 der Deutschen Rundschau zum Abdruck gelangte, nachmals vom Autor in die kleine Sammlung von Aufsätzen „Aus dem alten Indien“ (Berlin 1910) aufgenommen worden ist, findet man die Frage, die uns hier beschäftigt, von dem ausgezeichneten Kenner des Buddhismus monographisch erörtert. Auch da geht natürlich sein Absehen auf den Aufweis der innerlichen Verschiedenheit der beiden sittlichen Potenzen. Eingehender bespricht er vor allem das Wesen jenes Gefühls, das die Sanskrittexte

[1]) Cariyā Piṭaka III, 15, nach Oldenberg, Buddha, 6. Aufl. S. 342.
[2]) a. a. O. S. 349.

maitrī und die Texte des Pāli-Kanons *mettā* nennen. Weder will er gelten lassen, daß diese Mettā, dieses unbegrenzte Fühlen, dem zauberhafte Feindseligkeit von Mensch und Getier überwindende Kraft eignet, der christlichen Liebe gleichzusetzen ist, noch auch daß der Pflege der Mettā im Buddhismus irgend beherrschende Geltung zukommt. Was im Mittelpunkt des religiösen Interesses steht als der eigentlich zentrale Gedanke, das ist die Gewinnung der Erleuchtung und damit die Aufhebung des Leidens, nicht die Pflege der Maitrī, des Freundschaftsgefühls für alle Wesen, das in der Rangordnung der buddhistischen Ideale nur sekundäre Geltung hat und in den buddhistischen Texten gegen jene sehr zurücktritt. Und dieses Freundschaftsgefühl ist, so erklärt Oldenberg, „mehr eine [asketische] Übung friedevollen Wohlwollens als warmes Walten der Liebe. Die Hand streckt sich nicht aus, dem Nächsten Gutes zu tun; kein tröstendes, helfendes Wort klingt zu ihm hinüber. Sondern in derselben Regungslosigkeit, in der man sich in mystische Ekstase zu versenken gewohnt ist, läßt man über das Universum, in indischer Schrankenlosigkeit bis zu seinen äußersten Grenzen, das Phantom wohlwollenden Fühlens mit pedantischer Symmetrie seine Bewegungen beschreiben. Ein Exerzitium unter anderen Exerzitien seelischer Gymnastik. Wie man in der Maitrī alle Wesen als sich befreundet auffaßt, werden in der Übung des „Gleichmuts", die das Programm dann folgen läßt, alle Wesen als nicht Freund und nicht Feind empfunden."[1])

Im Vertrauen auf die unzweifelhafte Autorität eines Oldenberg finden solche Ausführungen Aufnahme auch in gelehrte theologische Werke. Die letztzitierten Sätze müssen z. B. auch Junker wieder in seiner Ethik des Apostels Paulus (II, 222) dazu herhalten, ihm und seinen Lesern den obligaten Erweis zu bringen, daß der Buddhismus mit seiner Liebe an das christliche Ideal so wenig heranreicht, wie überhaupt die gesamte außerchristliche Welt.

Mir ist das keineswegs von H. Oldenberg erwiesen, auch nicht durch diese seine Sonderuntersuchung. Er ist ja ganz gewiß sichtlich beflissen, den Feingehalt der beiden Religionen zu bestimmen. Aber dieses Gegeneinanderabwägen, geschieht es gleich, daß ich so sage, mit Präzisionswage: ist es nicht doch wie Verlangen, daß allen Bäumen eine Rinde wachse? Überdies auch: es geht im Grunde gar nicht an, zu befinden, daß wir es in dem einen Baum etwa mit der Palme, im anderen mit der Eiche zu tun hätten. Es ist derselbe Baum hier wie dort, nennen wir ihn nun Liebe, oder nennen wir ihn Güte, derselbe Baum, der gleichwohl unter dem Himmel Indiens und auf indischem Boden unmöglich in allem und jedem ganz als der gleiche in die Höhe wachsen und seine Äste breiten kann, wie er das unter Palästinas Sonne und im Erdreich unserer Zonen

---

[1]) H. Oldenberg, Aus dem alten Indien, S. 5.

wurzelnd muß. Und soll sich Streit darob erheben — besser unterbleibt er —, ob diesem vor jenem, ob jenem vor diesem der Vorzug zu geben ist, so ließe sich am Ende mit gleichem Rechte und mit gleichem Unrecht auch entscheiden: Die höhere Vollkommenheit kann der indische Baum beanspruchen: er göttlicher, der andere menschlicher, menschlicher in dieses Wortes edelster Bedeutung. Wählt Jesus als Gleichnis der sittlichen Vollkommenheit, der die Seinen in ihrem Feindeslieben nachstreben und gleichen sollen, die Sonne, die aufgeht über die Bösen und über die Guten, und den Regen, der fällt auf Gerechte und Ungerechte, so könnte man schier finden, sein Charakterisieren trifft mehr zu auf die buddhistische Güte als auf die christliche Liebe, insofern es im Buddhismus, wenigstens in dem ursprünglichen Buddhismus — vom späteren wird noch zu reden sein — an der gewaltigen Leidenschaftlichkeit fehlt, die man der christlichen Liebe nachrühmt, oder, um mit dem Autor des „Reisetagebuchs eines Philosophen" zu reden: insofern für den Buddhismus das Ideal des „Détachements" charakteristisch ist, wohingegen dem Christentum das — nach Keyserling ersprießlichere, weil die Erdgebundenheit bejahende — Ideal des „Attachements" eignet. Also dasselbe Ideal hier und dort, nur hier männlich, dort weiblich, hier — ich denke, man wird das grobe Bild nicht mißverstehen — Heilsarmeesoldat, dort: barmherzige Schwester. Ich kenne einigermaßen das Schrifttum vor allem des Buddhismus von China und Japan. Und auf Grund dieser meiner Kenntnis habe ich ein Recht, zu sagen: Was Oldenberg behauptet, ist nicht richtig. Und, ausdrücklich will ich das bemerken: ich habe dabei keineswegs nur etwa den Buddhismus der Sukhāvatī-Schulen im Sinne, dessen Buddha Amitābha in seiner allumfassenden Heilandsliebe schon direkt christlich anmutet. In dem in China in allerhöchstem Ansehen stehenden Brahmajāla-Sūtra[1]) findet sich keinerlei Erwähnung Amitābhas oder des Amitābha-Buddhismus. Und doch muß J. J. M. de Groot, der uns diesen hochwichtigen Text durch eine französische Übersetzung zugänglich gemacht hat,[2]) sagen: „Das erste, was dem aufmerksamen Leser auffallen muß . . ., ist die allumfassende Liebe, die beinahe auf jeder Seite zu Worte kommt. In der Tat, diese Liebe macht recht eigentlich die Substanz des Kodex aus und begegnet einem darin unter verschiedenen Aspekten beständig wieder."[3]) Alles Leid, unter dem irgendeine Kreatur seufzen mag, ansehen und empfinden als sein eigen Leid, das ist des rechten Buddhisten Art, das ganz natürliche sittliche Postulat, das sich aus der angenommenen Einleiblichkeit alles Seienden und der damit gegebenen durchgängigen Aufeinanderbezogenheit und gegenseitigen Abhängigkeit aller Wesen ergibt. Man könnte viele

---

[1]) Bunyiu Nanjio, Catalogue of the Buddhist Tripiṭaka, Nr. 1087.

[2]) J. J. M. de Groot, Le code du Mahāyāna en Chine.

[3]) a. a. O. S. 89.

Seiten füllen mit Stellen aus der buddhistischen Literatur, die Barmherzigkeit für die Tugend par excellence erklären. Im Āvataṃsaka-sūtra[1]) wird sogar einmal der ganze Buddhismus kurz als solche definiert.

Ich selbst habe die Übersetzung eines ethischen Traktats dargeboten, des Sōdō-kyōkwai-shushōgi, das zu seinem Verfasser einen japanischen Bonzen, den Priester Dōgen oder Jōgō-Daishi (1200—1253) hat. Aus diesem Traktat sei zur Stütze meiner gegen Oldenberg vertretenen Anschauung nur ein kurzer Passus mitgeteilt: „'Freundlichkeit' heißt soviel wie alle lebenden Wesen erbarmungsvoll anblicken und mit freundlichen Worten zu ihnen reden. Freundlichkeit ist es, wenn man zu anderen spricht, dabei ein Wort sich gegenwärtig haltend wie etwa dieses: »Ich liebe alle lebenden Wesen als meine Kinder«. Wo sich einer tüchtig zeigt, ihm gegenüber nicht mit dem Lobe zurückhalten; wo einer der Tugend bar ist, Worte des Erbarmens für ihn haben! Freundlichen Worten wohnt Macht inne: durch sie kann man seine Feinde überwinden und durch sie mit den Guten in noch innigeres Einvernehmen gelangen. Freundliche Worte, vor des anderen Ohr gesprochen, machen ihm das Antlitz in Freude erglänzen und erheitern ihm das Herz, und selbst wenn sie in seiner Abwesenheit über ihn gesprochen werden, verfehlen sie nicht, sich seinem Gedächtnisse und seiner Seele einzuprägen . . .“[2])

Aber — und das ist bezeichnend — Oldenberg bemerkt in dem Aufsatz, von dem wir reden, in einer Fußnote: wie in seinem Buche „Buddha“ berücksichtige er auch in diesen seinen Ausführungen nur die alte Periode des Buddhismus. Es ist hier leider nicht Raum, im einzelnen darzutun, wie auch im Hinblick auf den ältesten Buddhismus die Ansicht Oldenbergs vor genauerem Prüfen nicht so ganz besteht, dies zwar, obwohl neuesterdings auch ein Graf Keyserling in seinem vielberedeten 'Reisetagebuch eines Philosophen' ihr beigetreten ist.[3]) Der genannte Aufsatz

---

[1]) Nanjio, Catalogue, 87. 88. 89.

[2]) H. Haas, Das Moralsystem des japanischen Buddhismus: Ztschr. f Missionsk. u. Religionsw. 1912, S. 206.

[3]) Keyserling schreibt a. a. O. S. 48 f.: „Die buddhistische Menschheit wirkt, verglichen mit der christlichen, auffallend farblos, charakterlos. Das Ideal des Détachements setzt eben der Vitalität aller, die nicht geborene Weise sind, einen Dämpfer auf. Der Normalmensch kann sich nur so vollenden, daß er alles Lebendige in sich durchaus bejaht; er muß tief in dieses Leben hineintauchen. Schwingt er sich vorzeitig darüber hinaus, so verkümmert er. Hierher rührt es, daß die Buddhisten von Ceylon wohl liebenswerte, seelisch gebildete, gute, mitunter sogar weise Leute, aber niemals Vollmenschen sind. In diesem Zusammenhang erscheint denn das Christentum dem Buddhismus unbedingt überlegen. Auch dieser Glaube nivelliert. Aber wenn schon ein Ideal für alle Zeiten gelten soll, dann ist das christliche des Attachements ersprießlicher. Die christliche Liebe ist alles eher als weltüberlegen; sie wurzelt, betätigt, erfüllt sich in der Welt, bejaht die Erdgebundenheit: so ruft sie alle Lebensgeister wach. Und die christlichen Grundge-

Oldenbergs kehrt sich gegen einen anderen, ebenfalls bereits heimgegangenen hervorragenden deutschen Indologen, Richard Pischel, und ist veranlaßt durch dessen kurze und gute Darstellung der Buddhalehre in der Teubnerschen Sammlung 'Aus Natur und Geisteswelt'. In diesem inhaltreichen Werkchen hat Pischel den Satz gewagt, ebenso wie das Christentum habe auch der Buddhismus als Kardinaltugend die Liebe aufgestellt. Er tat das hauptsächlich auf Grund einer bis dahin nicht recht beachtet gewesenen Stelle das alten Pāli-Kanons, die dartut, daß auch Buddha die liebevolle Anteilnahme an allen lebenden Wesen als einen Grundpfeiler seiner Erlösungslehre bezeichnet hat.

Die betreffende Stelle findet sich *Itivuttaka 27*. Dies ihr Wortlaut: „Was es auch immer, ihr Mönche, an Verdienst wirkenden Mitteln im Bereiche der Welt gibt, sie alle haben nicht den Wert eines Sechzehntels der Güte, der Erlösung des Geistes; denn die Güte, die Erlösung des Geistes, nimmt sie in sich auf und leuchtet und flammt und strahlt. Gleichwie da, ihr Mönche, aller Sternenschein nicht den Wert eines Sechzehntels des Mondscheins hat; denn der Mondenschein nimmt ihn in sich auf und leuchtet und flammt und strahlt, — so auch, ihr Mönche, haben alle Verdienst wirkenden Mittel, die es im Bereiche der Welt gibt, nicht den Wert eines Sechzehntels der Güte, der Erlösung des Geistes; denn die Güte, die Erlösung des Geistes, nimmt sie in sich auf und leuchtet und flammt und strahlt . . . . " [1])

Schon in Ansehung dieser Stelle bin ich für meinen Teil durchaus geneigt, Pischel beizupflichten, wenn er sagt: „Wenn auch die 'Sprache des Buddhismus keine Worte für die Poesie der christlichen Liebe hat, der das Loblied des Paulus gilt', so wird doch niemand dem Lobliede Buddhas auf die Mettā . . . Poesie und tiefe Empfindung absprechen können. So verkehrt es ist, das Christentum zugunsten des Buddhismus herabzusetzen, so ungerecht ist es, den Buddhismus zugunsten des Christen-

bote der Hilfsbereitschaft, der Arbeit zur Ehre Gottes und zum Heil der Welt erhalten dauernd in Spannung. Hierher rührt die einzigartige Effikazität des Christenglaubens in bezug auf die Gestaltung dieser Welt. Effikazität beweist nun nicht notwendig metaphysische Wahrheit, aber in diesem Falle tut sie es: wird das Phänomen überhaupt ernst genommen, dann bezeichnet die Bewußtseinslage des Attachierten nicht nur die praktischere, sondern auch die tiefere gegenüber der entgegengesetzten. Wer ernstlich lieben kann, ist tiefer als der kühle Skeptiker. Nur das schlechthin Positive hat unbedingten Wert. Allerdings ist es möglich, positiv und unabhängig zugleich zu sein, aber solches gilt niemals vom Gleichgültigen, denn der ist negativ. Eben das, was auf der höchsten Daseinsstufe als Freiheit zutage tritt, äußert sich auf niederen als Mut zum Abhängigsein; als Mut zum Schmerz, zum Opfer, zum Verlust. So ist der durchschnittliche Christ, welcher Freud und Leid mutig bejaht, gegenüber dem durchschnittlichen Buddhisten auf dem besseren Wege."

[1]) Karl Seidenstücker, Pāli-Buddhismus in Übersetzungen, 2. Aufl., S. 318 f.

tums zu verkleinern. In ihren Sittengesetzen stehen sich beide Religionen gleich." [1])

Aber: noch eines wenigstens muß ich zur Stütze meiner, der Oldenbergschen entgegengesetzten Ansicht geltend machen. Der Buddhismus ist sich ebensowenig wie das Christentum durch alle Zeit seines Bestandes gleichgeblieben. Zwei Phasen seiner Entwicklung vor allem heben sich deutlichst voneinander ab, nicht weniger scharf und deutlich als im Christentum Katholizismus und Protestantismus. Diese zwei verschiedenen Lehrausprägungen sind der sog. Hīnayāna- und der sog. Mahāyāna-Buddhismus. In jenem, im Hīnayāna, dem sog. Buddhismus des Kleinen Fahrzeugs, ist das höchste Strebeziel, das dem ernst Ringenden vorgehalten wird, die Erreichung der Arhatschaft, die Gewinnung eines Grades persönlicher Selbstvervollkommnung, mit der die Gewinnung des höchsten und letzten Gutes, des Nirvāna, ohne weiteres gegeben ist. Anders im Mahāyāna-Buddhismus, wie er im nördlichen Indien sich formte und heute vor allem in China, Korea, Japan, der Mongolei, der Mandschurei herrscht. Hier ist das Ideal, dem der buddhistische Fromme zuzustreben angehalten wird, nicht die Arhatschaft, das Gewinnen der Erlösung vom Leid des Daseins für die eigene Person; wozu der Mahāyāna-Buddhist es bringen soll und will, ist die Bodhisattvaschaft; sein Sehnen: ein Helfer und Heiland werden den anderen zugute. Und was ich nun hier geltend machen wollte, das ist dies: Wenn der Buddhismus im Verlaufe seiner dogmengeschichtlichen Entwicklung zu solchem Altruismus ausgeprägtester Art hat kommen können, zu einem Altruismus, der einem jeden einzelnen zumutet, den Sinn eines Apostels Paulus zu haben, der sein eigenes Heil hintansetzen wollte, wenn nur doch seine Brüder, die seine Gefreundeten sind nach dem Fleisch, gerettet würden (Röm. 9,3), so muß, meine ich, *potentialiter* dieser Altruismus auch im ursprünglichen Buddhismus schon gelegen haben. *Ex nihilo nil fit.*

Schon *a priori* also ist es mir ganz ausgeschlossen, daß Oldenberg wie alle seine Nachsprecher recht haben könnten mit ihrer Kritisierung der Erlösungslehre Buddhas als einer Religion der Selbstsucht. Sie ist das so wenig, daß man sich im Gegenteil schon bequemen muß, sie neben der Religion Jesu geradezu als die reinste Ausprägung der hohen Religion überhaupt gelten zu lassen. So charakterisiert sie Friedrich Heiler. Er tut das in seiner religionsgeschichtlichen und religionspsychologischen Untersuchung „Das Gebet", indem er auf das Fluch- oder Rachegebet in der hellenischen Kulturreligion zu sprechen kommt, deren Unterschied von der Religion Jesu wie von der Lehre Buddhas nach ihm hier ganz besonders deutlich in die Augen springt. „Der buddhistische Bettelmönch, der die 'Übung des Wohlwollens' *(mettā-bhāvanā)* vornimmt, dehnt den Wunsch:

[1]) a. a. O. S. 81.

„Mögen alle höheren Wesen glücklich sein, frei von Sorge, Krankheit und Pein“ auch auf seine Feinde aus. Jesus stellt an seine Jünger die kühne, unerfüllbar erscheinende Forderung: „Segnet die, so euch fluchen, betet für die, so euch verfolgen und verleumden!“ (Luk. 6,28). Der Hellene ruft auf seine Feinde und Übeltäter des Gottes Rache herab, vom sicheren Glauben erfüllt, daß des Gottes strafende Gerechtigkeit seinen Fluch verwirkliche, im vollen Bewußtsein seines sittlichen Rechtes. Er spricht unbefangen den ihn drängenden Wunsch nach Vernichtung des Feindes aus. Buddha und Jesus fordern, daß man den natürlichen Affekt nicht nur unterdrücke, sondern sogar zum gegenteiligen Wunsche sich erhebe, daß man segne statt zu fluchen.“[1])

Ich gestehe: ich für meine Person brächte es nicht fertig, gegen den Buddhismus, immerhin doch eines der ganz großen, nun auch längst schon durch Alter ehrwürdig gewordenen, überdies von sehr verschieden veranlagten Völkern wirklich erprobten Systeme, die in der Welt der Religionsgestaltungen — *survival of the fittest* — die „Auslese“ darstellen, auch nur ein herabsetzendes Wort zu sagen. Ehrfurcht vor einer geistesgeschichtlichen Erscheinung, von der bei ihrer großen Bedeutung im Ganzen der Menschheitsgeschichte doch wohl auch nachgerade anzunehmen ist, daß sie trotz alles christlichen Missionierungsbemühens von ihrem Schauplatz nicht verschwinden wird, heißt mich auch da mit meinem Urteil zurückhalten, wo ich etwa selbst versucht sein möchte, zugunsten der mir selber von der Vorsehung als Lebensmitgift zugeteilten Religion abträgliche Kritik an ihr zu üben. Auch schon der Stifter des Buddhismus und der Anfänger unseres Glaubens lassen sich mir unmöglich gegeneinander ausspielen, — beide zusammen ein *par nobile fratrum;* beide gleicherweise zählend zu den Menschheitsgroßen, edlen, frommen, reinen, die ein de Lagarde im Sinne gehabt, indem er sagte: Nehmt diese Menschen aus der Welt, so ist alles dunkel in ihr; beide Glieder der Gemeinde der Heiligen, Vollendeten der allgemeinen Kirche (*καϑ' ὅλην τὴν γῆν*), der ich als einer der annoch Ringenden zuzählen mich zu dürfen selig bin. Denn: die zu meiner Kirche gehören, es sind ja doch nicht die, mit denen ich den Weg zum selben Hebeamte gehe, um — auch das muß sein natürlich, wie wir der Anstalt nicht entraten können, die sonst Kirche heißt, so sehr der Redliche (wie oft!) sich an ihr ärgern mag — meine Kirchensteuer zu entrichten. Mit denen ich mich verbunden weiß zu einem Leibe, es sind Buddhisten in Japan und Konfuzianer in China und Hindu in Indien und Muslime in aller Welt und Söhne des Volkes Israel allerorten und aus allen Zeiten, längst, längst zur Freude ihres Herrn eingegangene fromme und getreue Knechte und annoch zur Stunde mit mir lebende, auch solche natürlich in meinem nächsten Umkreis.

---

[1]) a. a. O., 2. Aufl., S. 197.

Nicht alle, nicht alle ohne Unterschied, aber: in allerlei Volk, wer Gott fürchtet und wer die Brüder liebt. Das ist die Kirche, der ich mich verbunden fühle, die *Una Sancta,* die ich glaube, die ich weiß, ob ich sie gleich nicht sehe in ihrer Ganzheit, die mir aber nahetritt, die mich stärkt und dauernd an sich fesselt, vor allem durch die nachgelassenen Worte ihrer großen Heiligen, eines Buddha, eines Laotsze, eines K'ungtsze und wie sie alle heißen, die geistlichen Völkerhirten und -herzoge, in denen ein Jesus seinesgleichen hat, und die, wie er den Seinen — ich danke Gott, daß ich zu ihnen zähle — ihren Jüngern Jahrtausende hindurch Mut geschenkt zum Leben, Anfeuerung zum Guten und auch Kraft zum bittern Sterben, zu einem ruhigen, gottgetrosten Aus-dem-Leben-gehen.

Aber — daß wir uns doch wieder zurück zu unserm Thema finden: — wär's drum, trotz allem, meinetwegen, obwohl ich's nur mit großem Widerstreben, gleichsam ein *sacrificium intellectus* leistend, zugestehen wollte, ich will es einmal einräumen: im Buddhismus kommt, wie in der (späteren) Stoa die Feindesliebe nicht ganz hinan zu der Hoheit der sittlichen Forderung, die wir in Jesu Liebesgebot bewundern und verehren, — kein Mensch auf Erden wird es fertigbringen, mir auszureden, daß sie das bei Laotsze tut, kein Mensch auf Erden mir einreden[1]), daß im Taoteh-king mit seinem hehren Mahnen ein irgendwie Geringeres vorliegt als in Jesu Weisung. „Mögen immerhin", liest man bei einem neueren theologischen Autor von Namen[2]), auch in der außerbiblischen und außerchristlichen Ethik Worte der Versöhnlichkeit und Feindesliebe genug begegnen, bei Jesus ist die Wurzel eine andere. Nicht praktische Lebens-

---

[1]) Auch der Sinologe Alfred Forke nicht, wenn er („Die Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises", 1927, S. 167) zwar zugibt: „Hatte K'ung-tse für das Verhalten zu den Mitmenschen Gegenseitigkeit gefordert, so geht Lao-tse einen Schritt weiter und stellt die allgemeine Regel auf, daß man gut sein müsse nicht nur gegen Gute, sondern auch gegen Schlechte, und treu nicht nur gegen Treue, sondern auch gegen Untreue. Dadurch soll auf die Bösen und Treulosen ein so tiefer Eindruck gemacht werden, daß sie auch gut und treu werden. Dieser Satz leitet dann über zu dem anderen, in welchem Lao-tses Ethik seinen Höhepunkt erreicht und über die konfuzianische und mehistische hinausgeht: „Man muß Unrecht mit Güte vergelten" (Tao-tê-king, Kap. 49 und Kap. 63)" — hernach aber einschränkend fortfährt: „Indes ist zu bemerken, daß Lao-tse zu dieser idealen Forderung, welche dem „Liebet eure Feinde" entspricht, nicht durch moralische Erwägungen gelangt, sondern in rein formalistischer Weise, indem er nämlich seine so beliebte Methode, einen Zustand durch sein Gegenteil zu beseitigen, anwendet. Güte wird durch Schlechtigkeit und Schlechtigkeit durch Güte überwunden: jedes Ding erzeugt sein Gegenteil, aus dem Positiven entsteht das Negative und aus dem Negativen das Positive. Durch diese rein scholastische Ableitung verliert der schöne Satz etwas von seinem Werte."

[2]) Paul Feine, Theologie des Neuen Testaments, 3. Aufl., S. 36.

weisheit oder eine edle Regung der Menschenseele führt ihn zur Forderung der Feindesliebe; aus seiner Gotteserkenntnis und Gottesgemeinschaft ist das größte aller Gebote geboren. Sein »Darum sollt ihr vollkommen sein, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist« (Mt 5, 48) hebt dies Gebot wegen seiner Begründung auf die höchste dem Menschen erreichbare Höhe.“ Was da zum Preis des Jesuswortes gesagt ist, eben das gilt auch für die Laotsze-Parallele. Diese meine Überzeugung ausführlich zu begründen und zu rechtfertigen, verbietet mir die Paginaziffer. Ich muß zum Ende hasten. Wer Laotsze und sein hinterlassenes Werk, ein schmächtig, aber trächtig Büchlein, wirklich kennt, — sie kennen zu lernen ist so groß die Mühe nicht und lohnt sich für das ganze Leben — wer beide wirklich einmal, innerst aufgeschlossen, auf sich hat wirken lassen und wer nicht christlich, theologisch voreingenommen ist, der wird nach solcher Rechtfertigung auch nicht mehr erst verlangen müssen. Er ziehet seine Schuhe aus von seinen Füßen, weil er fühlt: der Ort, da er aufstehet ist ein heiliges Land (2. Mos. 3,5), nüchterner gesprochen: er beugt sich einfach einer Tatsache[1]), die nicht zu bestreiten ist, oder aber — er setzt sich der Gefahr aus, der man wohl tut, aus dem Weg zu gehen: der Gefahr der Sünde wider den heiligen Geist.

* * *

Ob das nun zu dem Schlusse nötigt — denn der große Einsame des fernen Reichs der Mitte war doch einhalb Jahrtausend vor dem Prediger aus Nazareth —, daß das Liebesgebot im Munde Jesu nicht ursprünglich ist? daß er seinerseits es von dem älteren chinesischen Weisheits- und Tugendlehrer übernommen hat?

Ich darf, nachdem die Darbietung und Prüfung des für die behandelte Sache in Betracht kommenden, nicht wenig reichen Materials schon mehr als den einer Programmschrift verwilligten Raum in Anspruch genommen hat — und auch der Universitätsdrucker mit seiner Arbeit an diesen zur Stunde tintenfeuchten Blättern muß ja rechtzeitig fertig werden — nicht daran denken, weiters auch das Problem der Abhängigkeit der Religionen

[1]) Das tut z. B. Julius Grill, wenn er in Ansehung Laotszes sich vor eine der merkwürdigsten Tatsachen der Geschichte des menschlichen Geistes gestellt sieht, eine Tatsache, die sogar geeignet sei, den Theologen zu erneuter Prüfung des Offenbarungsbegriffs zu veranlassen. („Lao-tszes Buch vom höchsten Wesen und vom höchsten Gut“, S. X). Und das tut, um neben den protestantischen Hochschultheologen einen katholischen zu stellen, Hermann Schell, wenn er in seiner Abhandlung „Die Tao-Lehre des Laotse“ zu dem Schlusse kommt: „Entweder hat also die menschliche Seele durch die Erbsünde keine solche Verdunklung und Schwächung erfahren, daß sie außerstande war, die Pflichtmäßigkeit der innerlichen Überwindung von Haß und Feindschaft theoretisch und praktisch zu erkennen, oder ihre Denk- und Willenskraft ist von der allen gewährten Geistesgnade bis zu dieser Höhe sittlicher Selbstverleugnung innerlich gehoben worden“. (Jahrb. f. Philos. u. spekulat. Theol. I, 1886, 436 f.).

voneinander allseitig zu erörtern. Da wäre sonst noch manche andere Frage vorher aufzuwerfen. Die z. B.: Ist nicht vielleicht Laotsze oder der Taoismus ein Lehrling buddhistischer Moralweisheit? Zurückgewiesen ist das ja allerdings schon oben (S. 61) worden. Laotsze und Buddha sind Zeitgenossen, nicht aber Zeitgenossen, die sich je begegnet wären. Es ist nur die buddhistische Legende, die in Mißdeutung einer Szema Ts'ien-Notiz von einer Reise des alten Reichsarchivars von Chou nach Indien fabelt und ihn dort mit dem Weisen aus dem Geschlecht der Sakya in Berührung kommen läßt. Ausgeschlossen ist auch das, daß Sendlinge des Buddha schon in Laotszes Tagen den Weg in das entlegene Reich der Mitte gefunden hätten. Und erst recht nicht ist etwa daran zu denken, daß zu dieser Zeit bereits buddhistische Literatur — die existierte noch gar nicht — das Vehikel buddhistischer Lehre hätte werden können. Nicht als ob von Indien her überhaupt keinerlei Einfluß auf China anzunehmen wäre. Keineswegs das. Seiner Untersuchung hat der dahingegangene Leipziger Sinologe Conrady eine interessante Studie gewidmet[1]), und er kann konstatieren, daß gerade dieser indische Einfluß für China bedeutsam gewesen im Guten wie im Bösen.[2]) Aber diese Beeinflussung, beginnt sie ja zwar nicht erst mit der offiziellen Einführung (67 n. Chr.) des Buddhismus, der im übrigen schon Jahrhunderte früher im Mittelreiche Eingang fand, kann nach Conrady, der die frühesten Spuren einer solchen bei Chuangtsze (letzte Hälfte des 4. und 1. Hälfte des 3. Jahrh. v. Chr.), Tsou Yen (336 v. Chr. schon als Gelehrter von Ruf erscheinend) und K'iüh Yüan (330—294) findet, nicht mit Sicherheit über das 4. Jahrhundert hinaufgerückt werden: Laotsze aber gehört dem 6. Jahrhundert an. Zwar Conrady meint, über Laotsze seien die Akten noch keineswegs geschlossen, und er gibt die Anregung, sein Werk einmal methodisch auf indische Anleihen hin zu untersuchen. Fänden sie sich, so würde er, meint Conrady, in eine jüngere Zeit gerückt werden müssen.[3])

Ohne das letztere, das allerdings nach meiner Überzeugung ganz ausgeschlossen sein dürfte, für nötig zu halten, hat ja nun E. Guimet, der bekannte Direktor des nach ihm genannten Musée in Paris, in einem Vortrag[4]) alle unchinesisch anmutenden Ideen des Tao-teh-king als Hindu-Import, als Übernahme brahmanischen Gedankenguts[5]) verständlich zu

---

[1]) A. Conrady, Indischer Einfluß in China im 4. Jahrh. v. Chr. (Akad. Antrittsrede): Ztschr. d. D. Morgenl. Ges. 60. Bd. (1906), S. 335—351.

[2]) a. a. O. S. 336.

[3]) S. 341.

[4]) E. Guimet, Lao-Tzeu et le Brâhmanisme: Verhandlungen des 2. Internat. Kongresses f. allg. Religionsgesch. in Basel. Basel 1905, S. 168—183.

[5]) Auch die buddistische Vergeltungslehre, will E. Guimet, hat der Archivar von Chou schon aus Übersetzungen heiliger Schriften kennengelernt. Siehe a. a. O. S. 169.

machen sich bemüht, und selbst die Dunkelheit im Ausdruck des alten chinesischen Denkers und Morallehrers soll in der geflissentlichen Änigmatik des indischen Weisen ihr Vorbild haben. Eben diese Anleihen bei der brahmanischen Philosophie scheinen Guimet der Schlüssel zum Verständnis des Systems Laotszes zu sein. Und ausdrücklich führt er auch dessen Gebot der Feindesliebe auf diese Quelle zurück. (S. 178.)

Nun verraten ja die auf einem Internationalen Kongreß für Allgemeine Religionsgeschichte dargebotenen Phantasien Guimets dem auch nur einigermaßen kritischen Leser ohne weiteres den religionswissenschaftlichen Dilettanten, dem in eigener Person die von ihm angezogenen Verse von G. Nachaud — *Le Mandarin* passen:

Je compte parmi les lettrés;
Dans les manuscripts je sais lire
Et par moi les livres sacrés
Disent ce que je leur fais dire.

Ist also, was er zum besten gibt, ganz und gar nicht die methodische Untersuchung, an die Conrady gedacht hat, so ist es doch immerhin geeignet, den Eindruck zu verstärken, daß der alte chinesische Mystiker, wenn man ihn schon im 6. Jahrhundert wird stehen lassen müssen, von indischen Gedanken nicht ganz unberührt gewesen sein mag. Daß ihm aber auch seine Moral der allgemeinen Menschen- und der Feindesliebe von daher zugeflossen ist, wird in keiner Weise bewiesen oder auch nur irgend wahrscheinlich gemacht.

Hermann Schell, der weiland Würzburger Hochschullehrer, der vor Jahren der Tao-Lehre Laotszes eine bereits oben einmal angezogene Abhandlung gewidmet hat[1]), war geneigt, anzunehmen, daß Laotsze die Verpflichtung zur Feindesliebe aus dem alttestamentlichen Gesetz erkannt habe. Damit geht der katholische Theologe in den Fußspuren der alten gelehrten missionarischen Jesuitenpatres in China, eines P. Bouvet, Fouquet, Prémare, Amiot u. a., die im Tao-teh-king nicht nur allerlei der Bibel entlehntes Gut, sondern selbst Stellen finden wollten, die Dogmen der späteren Kirche, wie z. B. das Geheimnis der allerheiligsten Trinität, enthielten. Mag solche ihre Verirrung verzeihlich erscheinen, wenn man sich erinnert, daß auch der berühmteste Fachsinologe seiner Zeit, der erste Inhaber eines Lehrstuhls für Chinesisch, Abel Rémusat in Paris, sogar den hebräischen Gottesnamen Jehova in den drei am Anfang des 14. Tao-teh-king-Kapitels vorkommenden Silben *I Hi Wê* erhalten meinen konnte, und daß noch Victor von Strauß Jahrzehnte nach Stanislas Juliens wissenschaftlicher Abtuung dieses Gedankens und trotz dieser die so ganz

[1]) Jahrb. f. Philosophie und spekulative Theologie, I (1887), S. 403—465.

unhaltbare Position Rémusats glaubte verteidigen zu können[1]), so ist es doch von dem Verfasser des Buches noch frischen Angedenkens „Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts" einigermaßen schwer zu verstehen, daß er, abermals zwei Jahrzehnte später, auf diesen wissenschaftlichen Irrpfad seinen Fuß gesetzt. Als die alttestamentlichen Loci, aus denen Laotsze die Verpflichtung zur Feindesliebe hätte erkannt haben mögen, führt Schell auf: Ex. 23,4. 5. 9; Hiob 31,29, mit dem Hinzufügen, die Idee der Feindesliebe, welche sich hier für konkrete Fälle ausspreche, finde sich Prov. 20,22; 24,17. 29; 25,21. 22 grundsätztlich ausgesprochen. Dem alten Philosophen des fernen Ostens wird da von Schell eine ganz erstaunliche Vertrautheit mit der Schrift Alten Testaments zugetraut, mit einer Schrift zudem, die zu seiner Zeit — Laotsze lebte seit 604 v. Chr. — selbst in Israel noch nicht gekannt war, oder aber er hätte zum mindesten aus dem alttestamentlichen Prophetismus und seinem Gebote: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst" die höchste und letzte ethische Konsequenz gezogen, die zu ziehen bis auf Jesus, soviel wir wissen, und jedenfalls nach dessen eigener Meinung keinem der eigentlichen Besitzer des alttestamentlichen Schrifttums in den Sinn gekommen ist.

Geht es nun aber ebensowenig an, eine moralische Maxime des chinesischen Meisters auf den griechischen Philosophen Platon zurückzuführen, der mehr als ein Jahrhundert nach ihm fern im Westen lebte — Rémusat allerdings dachte ja nur an eine gemeinsame Quelle, wenn er bei Laotsze Lehren fand, die ihm Verwandtschaft mit denen eines Pythagoras und Platon wie deren Schulen zu bekunden schienen —, so bleibt schon nichts anderes übrig, als Laotsze diesen Vorklang des Evangeliums Jesu als sein geistiges Eigentum zu lassen.

Man müßte denn annehmen, daß, wie manches andere Wort des Tao-teh-king, so auch dieses, um einen Ausdruck Chuangtszes zu gebrauchen, eine „abgeworfene Schlangenhaut", d. h. aus weiter zurückliegenden Quellen von ihm nur aufgegriffen worden sei. Das aber ist so ganz unmöglich nicht. Jedenfalls widerspricht dem nicht, daß Laotsze sich merklich bewußt ist, ein Paradoxon oder wenigstens ein Neues, Unerhörtes auszusprechen, wenn er in den letzten Zeilen von Kap. 49 sagt, daß alles Volk verwundert auf eine derartige Ausnahmeerscheinung starre, wie es der „Heilige", der wahre Taomensch ist, der alle gleicherweise als seine Kinder behandelt, gut ist zu Nichtguten wie zu Guten, aufrichtig zu Unaufrichtigen wie zu Aufrichtigen. Der Philosoph Mê-ti (Micius) zwar mit seiner philosophischen Predigt der allgemeinen Menschenliebe[2]) ist jünger als Laotsze und mag, wie

[1]) Siehe hierzu HAAS, Das Spruchgut K'ung-tszê's und Lao-tszê's in gedanklicher Zusammenordnung, S. 150 ff.

[2]) Uns jetzt zugänglich gemacht durch A. FORKE, Mê Ti, des Sozialethikers, und seiner Schüler philosophische Werke, Berlin 1922.

Chuangtsze will[1]), von diesem seine Inspirationen in dieser Richtung gezogen haben. Daß aber ein moralischer Grundsatz wie der in Rede stehende in den Tagen Laotszes doch nicht ohne Anknüpfungspunkte im chinesischen Geistesleben war, läßt sich auch an Laotszes großem Zeitgenossen Konfuzius ersehen.

Deutlich taoistischen Einfluß verrät ja zwar auch die Stelle Li-ki XXIX, 12, wo dem Meister das Wort in den Mund gelegt wird: „Indem man Haß mit Güte vergilt, übt man die Humanität gegen die eigene Person.“[2]) Wir werden deshalb gut tun, diese Stelle, die R. Wilhelm[3]) anzieht, um zu zeigen, daß der Grundsatz, Böses mit Gutem zu vergelten, als Grundsatz persönlicher Sittlichkeit von Konfuzius ebenso anerkannt werde wie von Laotsze, beiseite zu lassen, wie übrigens auch schon chinesische Kritik sie als echten Ausspruch des Konfuzius nicht gelten lassen will.[4])

Bedenken wird man auch tragen dürfen, eine von Legge[5]) zu Kap. 49 des Tao-teh-king beigebrachte Tradition dahin zu deuten, daß K'ungtszes Standpunkt schließlich ganz derselbe wie der Laotszes gewesen sei. Bei Han Ying, einem Autor des 3. Jahrhunderts v. Chr., liest man, wie einmal einige Schüler des Konfuzius ihre persönlichen Grundsätze untereinander austauschten. Der eine von ihnen, Tsze-lu, sagte: „Ist jemand gut zu mir, so will ich auch gegen ihn gut sein; ist einer nicht gut zu mir, so will ich auch nicht gut gegen ihn sein.“ Ein anderer, Tsze-kung, sprach: „Ist jemand gut zu mir, so will ich auch gegen ihn gut sein; ist einer nicht gut gegen mich, so will ich ihn einfach weiterführen, sei es nun vorwärts, sei es rückwärts (je nachdem er das nötig hat). Ein dritter, Yen Hoei, K'ungs Lieblingsjünger, sagte: „Ist jemand gut zu mir, so will ich auch gut zu ihm sein, ist er nicht gut zu mir, so will ich gleichwohl gut zu ihm sein.“ Da so die Ansichten der drei Jünger auseinandergingen, brachten sie die Sache vor den Meister, der entschied: „Die Worte Tsze-lu's sind so,

---

[1]) Sacred Books of the East, XL, 218.

[2]) Vgl. Ed. Erkes, Zur Textkritik des Chung-yung: S.-A. aus den Mitteil. des Sem. f. orient. Spr. zu Berlin, Jahrg. XX (1917), S. 12, Anm. 2: „Vergilt man Haß mit Güte, dann hat man die Humanität der Güte gegen sich selbst.“ Legge (SBE vol. XXVIII, p. 332) übersetzt: 'They who return kindness for injury are such as have a regard for their own persons'. Er muß also wohl Konfuzius dahin verstanden haben, daß dieses Vergelten des Hasses durch Güte Feigheit oder kluge Rücksicht auf die Sicherheit der eigenen Person bekunde. Vgl. Chin. Class. vol. I, p. 288. Schon Wilh. Schott in seiner erstmaligen Lun-yü-Verdeutschung hat in Bd. II, S. 139, offenbar dem von ihm benützten Werk 'Confucius Sinarum Philosophus' folgend, diese Stelle aus dem Li-ki (XXIX,12) der Lun-yü-Stelle entgegengehalten, er mit dem Bemerken, hier habe Konfuzius sich selbst übertroffen; der Widerspruch, in dem die Li-ki-Maxime mit seiner Lun-yü-Äußerung stehe, mache seinem Herzen große Ehre.

[3]) R. Wilhelm, Kungfutse Gespräche, S. 164, Anm.

[4]) Vgl. SBE, vol. XXVIII, p. 332, n. 2.

[5]) In seiner Übersetzung des Laotsze-Buchs, SBE, vol. XXXIX, p. 92.

wie man sie unter den (wilden Stämmen der) Man und (der) Mo erwarten möchte; die von Tsze-kung sind so, wie man sie unter Freunden erwarten möchte; Hoei aber hat so gesprochen, wie sichs unter Verwandten und einander Nahestehenden erwarten läßt." Auch diese Erzählung zeigt taoistische Färbung und wird als echte Erinnerung kaum gelten können. Nach Lun-yü XIV,36 — auf der da berichteten Unterhaltung des Konfuzius mit seinen Schülern fußt offenbar die ganze Stelle — kann darüber gar kein Zweifel sein: Konfuzius für seine Person sah in dem Grundsatz des Laotsze, wie das noch heute nicht wenige auch bei uns tun werden, eine Verstiegenheit. Nicht nur im staatlichen Leben, auch im persönlichen Verkehr der Menschen untereinander galt ihm der Grundsatz der ausgleichenden Gerechtigkeit. Sein Standpunkt war ganz der des Seneka: „*Venia est poenae meritae remissio, ergo ei ignoscitur, qui puniri debuit. Sapiens autem nihil facit, quod non debet; nihil praetermittit, quod debet; itaque poenam, quam exigere debet, non donat.*"

Aber trotz allem: so gar fern hat Konfuzius in diesem Betrachte dem älteren zeitgenössischen Meister nicht gestanden. Einen Hochstand bezeichnet ohne Zweifel auch seine Moral, wie wir sie vor allem aus den aphoristischen Worten aus seinem Munde, die wir im Lun-yü gesammelt haben, entgegentreten. Mit den breitesten Raum in diesen Gesprächen nehmen Aussprüche ein, die dem jên gelten, der Menschlichkeit oder Menschenliebe, wie wir den schwer durch ein deutsches Äquivalent wiedergebbaren Ausdruck *faut de mieux* übersetzen mögen. Und ist Konfuzius für seine Person nicht bis zur ganzen Höhe der Laotsze'schen Idee der Feindesliebe hinangekommen, so finden wir doch bei ihm die sogenannte „goldene Regel" Jesu, die im Evangelium bei Lukas (6,31) in die allerengste Verbindung mit Jesu Gebot der Feindesliebe (6,27 ff.) gebracht ist. Bei Matth. 7,12 wird sie bezeichnet als „das Gesetz und die Propheten". Genau so hoch wird dieses Gebot der Gegenseitigkeit auch von Konfuzius gestellt.

In Artikel 8 des Vertrages von Tientsin vom Jahre 1858, dem sogenannten Toleranzartikel, der Magna Charta der Christen in China, heißt es: „Die christliche Religion, wie sie von Protestanten und römischen Katholiken bekannt wird, schärft die Ausübung der Tugend ein und lehrt den Menschen, zu tun, wie er wünscht, daß man ihm tue." Es ist nicht ausgeschlossen, daß der britische Redaktor dieses den Chinesen aufgezwungenen Vertrags ihnen durch Aufnahme des angeführten Satzes das Vorurteil benehmen wollte, als handle es sich bei der christlichen Missionstätigkeit um Einführung von schlimmen, mit den Anschauungen des Mittelreichs unverträglichen, diese bedrohenden Lehren, und daß er zur Charakterisierung der christlichen Religion sich geflissentlich der goldenen Regel der Bergpredigt bediente, wissend, daß diese sich mit einem auch von Konfuzius eingeschärften Grundsatze deckt. Wahrscheinlicher ist doch,

daß man englischerseits die christliche Religion nicht besser empfehlen zu können meinte als durch Hervorkehrung dieser goldenen Regel, durch deren ethischen Wertgehalt man den konfuzianisch erzogenen Chinesen am ehesten imponieren zu können meinte, nicht wissend, daß Konfuzius denselben Grundsatz seinem Volke ganze 500 Jahre vor Jesus aufgestellt.

Dafür, daß letzteres das Wahrscheinlichere ist, dürfte sprechen, daß man späterhin, nachdem man über diese Tatsache unterrichtet war, sich dermaßen verblüfft zeigte, daß selbst ein so namhafter Theologe wie der Schotte George Matheson 1882 als St. Giles-Lecturer meinte, sich zu dem Eingeständnisse bequemen zu müssen: „Daß Konfuzius diese Vorschrift (die goldene Regel) aufgestellt hat, steht ganz außer Frage, und es ist daher auch nicht zu bestreiten, daß das Christentum einen Artikel chinesischer Moral in sich aufgenommen hat.“ [1])

Daß Jesus diese Vorschrift sittlichen Handelns von Konfuzius übernommen habe, davon kann nun ja im Ernste keine Rede sein. Bis nach Judäa war in seinen Tagen noch keine Kunde von dem chinesischen Weisen und seiner Lehre gedrungen. Tatsache ist aber jedenfalls, daß in China bereits 500 Jahre vor Christus die kulturelle Entwicklung dahingelangt war, daß ein Satz formuliert werden konnte, der, hernach ebenso von Jesus ausgesprochen, — seine eigene Schöpfung ist er nicht gewesen — in der abendländischen Welt bis heute als ein Großes Bewunderung abzwingt.

Conrady [2]) hat gemeint, diese goldene Regel sei vielleicht das Größte, was Konfuzius ersonnen hat, und auch Legge vor ihm schon hat sich geäußert: „*it is not found, in its condensed expression at least, in the older classics. The merit is of Confucius' own.*“ Mir will es doch wahrscheinlich sein, daß nicht ihm erst dieser Ruhm zukommt, sondern daß die goldene Regel in China noch älter ist als er und wie manche andere Lehren des Altertums von ihm, dem großen Sichter von Spreu und Weizen, nur hervorgehoben und zu Ehren gebracht worden ist. Ich darf auch bemerken, was mich dies annehmen läßt. Im Kuoh-yü 10,13a findet sich der Passus: „In einer Verordnung eines Rituals heißt es: »Wenn man die anderen um etwas angehen will, muß man selbst ein Beispiel geben. Wenn man wünscht, daß man von anderen verehrt wird, so muß man zuerst die anderen schätzen. Wenn man will, daß einem andere folgen, so muß man selbst zuvor den anderen folgen. Wenn man anderen keine Gefälligkeit erweist und trotzdem andere zu gebrauchen wünscht, so ist das unstatthaft.«“ [3])

Ich vergesse dabei nicht etwa, daß das Kuoh-yü, wen immer es zu seinem Verfasser haben mag, jünger ist als Konfuzius. Nicht zu übersehen

---

[1]) Confucianism, in: Faiths of the World, p. 85.

[2]) Chinas Kultur und Literatur. 6 Vorträge, 1903, III. und IV, 13.

[3]) Zitiert von Schindler, Das Priestertum im alten China, S. 41.

aber ist, daß es die goldene Regel, die es in den angeführten Sätzen bietet, einführt als „der Verordnung eines Rituals *(chi)* entnommen". Und hat nun Schindler, in dessen Abhandlung „Das Priestertum im alten China" ich auf die hier für meinen Zweck verwertete Stelle gestoßen bin, recht mit seiner ebenda (S. 41) geäußerten Vermutung, daß unter der Bezeichnung *chi* sich zuweilen alte, verlorengegangene Ritualwerke verbergen, in denen sich auch Vorschriften finden, die in die auf uns gekommenen Ritualwerke wie Chou-li, Ngi-li, Li-ki nicht verarbeitet worden sind, so wäre damit auch die goldene Regel als eine Vorschrift erwiesen, die man in China bereits vor Konfuzius gekannt hat.

Nur scheinbar bin ich mit den vorstehenden Ausführungen vom Thema meiner Untersuchung abgeschweift. Sie sollen dazu dienen, zu zeigen, daß in Laotszes Tagen es in China nicht an Anknüpfungspunkten fehlte für einen moralischen Satz wie den Laotszes von der Vergeltung des Bösen mit Gutem. Eben damit aber ist erwiesen, daß es nicht nötig ist, in ihm eine fremde Anleihe zu wittern. Ob es nun der alte Laotsze ist oder aber ein ihm voraufgegangener Lehrer noch früherer Tage gewesen wäre, der die ethische Forderung als erster gestellt, jedenfalls ist der erhabene Gedanke selbständig auf chinesischem Boden erblüht. Und läßt sich, wie das der Fall ist, nicht nachweisen, daß Laotsze ihn einem älteren Weisen seines Volks nur nachgesprochen, so sind wir gehalten, ihn als sein eigen, als eine Konzeption seines Gemütes zu betrachten. Auch so bleibt die Tatsache, daß das Gebot der Feindesliebe ein halbes Jahrtausend vor Jesus bereits von einem hochgesinnten Lehrer fernab von uns Abendländern wohnenden Menschen zugesonnen worden ist, zugesonnen, wie von Jesus denen, an die er sein Predigen gerichtet, nicht als Gesetz, aber als „idealer Imperativ".[1])

Ist es — auch die Frage ließe sich stellen — zu beurteilen als eine von ihm, Laotsze, ausgegangene Fernwirkung, wenn zur gleichen Zeit in Indien ein anderer Erleuchteter, der Erleuchtete κατ' ἐξοχήν, der Buddha, das gleiche Gebot im Kreise seiner Jünger und seinem Volke predigte, oder wenn seine Nachfolger es in Wort und Schrift als Mahnung weitergaben? Das ist von niemand noch behauptet worden, und das anzunehmen ist kein Grund vorhanden. Möchte immerhin am Ende auch in Indien Buddha nicht der erste gewesen sein, dem ein so erhabenes Ideal in der

---

[1]) Vgl. Paul Levertoff, Die religiöse Denkweise der Chassidim, S. 106: „Was ist der Unterschied zwischen Gesetz und „idealem Imperativ"? Das Gesetz ist nicht etwas, was unserem inneren Streben ohne weiteres entspricht; sondern es kommt an uns heran und fordert Erfüllung, ohne auf unsere innere Verfassung Rücksicht zu nehmen. Anders der ideale Imperativ. Er ist ein regulativer Grundsatz, ein Wegweiser in der Wüste des Lebens, ein Leuchtturm, nach dem der Mensch in der Brandung des Lebens sehnsüchtig blickt. In seiner makellosen Vollkommenheit ist er nur für eine auserwählte Minderheit bestimmt."

Seele aufgestiegen, möchte er gleich seinerseits nur aufgenommen, hervorgeholt haben, was andere vor ihm bereits gelehrt: jedenfalls ist der sublime Gedanke auch in Indien kein Fremdgewächs, sondern wie in China bodenständig. Ist er nach Indien nicht von China verpflanzt worden, so blieben ja überhaupt nur zwei auswärtige Quellen, an die sich sonst noch etwa denken ließe: die jüngeren Stoiker oder das Christentum. Was beidem Denken wehrt, ist die Tatsache, daß die eine wie die andere Quelle jünger ist als der Fluß, den sie erklären sollte. Die Forderung der Feindesliebe trat uns in indischen Texten entgegen, deren Fixierung unzweifelhaft in Tage zurückreicht, die lange vor der Bergpredigt und also noch viel länger vor dem Schriftstellern eines Seneka, Epiktet oder Kaiser Mark Aurel liegen.

Nun aber diese, die Männer der Stoa? können nicht umgekehrt sie zur Aufstellung dieses Humanitätsideals unter indischen Einflüssen gekommen sein? unter buddhistischem? unter hinduistischem Einfluß? Wir haben oben (S. 71) schon zugestanden: ein manches, was christlich-theologischerseits an dem antiken Begriff der Liebe im allgemeinen, und im besonderen: der Feindesliebe, bemängelt wird, läßt sich mit gleichem Fuge auch am Buddhismus und dem von ihm aufgestellten ethischen Ideal beanstanden. Die Übereinstimmung zwischen diesem und jenem ist in der Tat nicht zu verkennen, und sie ist eine weitgehende. Sie ist so in die Augen springend, daß z. B. O. Schrader irgendwelchen Zweifel an indischer Beeinflussung der hellenistischen Philosophie jedenfalls der späteren Zeit als berechtigt nicht will gelten lassen.[1]) Sei es doch gar nicht denkbar, daß dem eindrucksfähigen Griechen, sobald er einmal mit ihnen in Berührung gekommen war, die Geschlossenheit, die Fertigkeit der indischen Systeme, vor allem des Buddhismus, nicht hätte imponieren sollen. Wenn er diese Literatur mit der seinigen verglich, so habe ihm unmöglich entgehen können, daß sie an metaphysischem Gehalt der griechischen ebenso sehr überlegen war, wie sie in formeller Hinsicht hinter ihr zurückstand. „Wie dilettantenhaft und salonmäßig", ruft er aus, „müssen ihm z. B., wenn er sie mit den Gesprächen Buddhas verglich, die Platonischen Dialoge vorgekommen sein! In Griechenland überall das Suchen nach Wahrheit, überall ein Tasten, ein Niederreißen und Aufbauen von Meinungen — hier das Jahrhunderte alte feste Lehrgebäude des Buddhismus, getragen von der unerschütterlichen Überzeugung seiner Anhänger, daß man hiermit im vollen Besitze der Wahrheit sei, daß in allen Zeiten nichts wesentlich Neues mehr gefunden werden könne und daher die einzige Aufgabe sei, zum *Verständnis* der „Lehre" sich durchzuringen". Und Schrader ist nicht etwa der einzige ernst zu nehmende Indologe, der diese Meinung vertritt. Sei neben ihm nur Garbe noch genannt.

---

[1]) O. Schrader, Die Fragen des Königs Menandros (1905), S. XXI.

Auch daran sei erinnert, daß Dahlmann[1]) will, bereits die Entstehung der Stoa sei unter indischem Einfluß erfolgt. Was ihn zu dieser Annahme führt, ist wie der Parallelismus der Lösung des kosmologischen Problems im Sâṃkhya und in der Stoa, so nicht minder der Parallelismus der Lösung des ethischen Problems hier wie dort. Die innere Verwandtschaft von Sâṃkhya und Stoa ist tatsächlich eine evidente. „Aber", so fragt Dahlmann, „ist es eine Verwandtschaft, die auf Gemeinsamkeit des Ursprungs beruht?" Und seine Antwort: „Da das Sâṃkhya nicht aus der Stoa hervorgegangen sein kann, so bleibt nur die Möglichkeit übrig, ob nicht die Stoa unter dem Einfluß des Sâṃkhya entstanden sein könne?" Eine Antwort also, die eine Frage ist! Ich selber habe hier ein wirklich Ausgemachtes nicht zu bieten und bescheide mich darum, an dieser Stelle einfach auf ein Problem aufmerksam zu machen, das noch der Lösung harrt. Bemerkt sei nur, daß mir die Orienthypothese auch mit der jüngsten einschlägigen Publikation, mit Theodor Hopfner's „Orient und griechische Philosophie" (Leipzig, 1925), keineswegs, wie ihr Verfasser meint, erledigt ist.

Ich bin es sehr zufrieden, daß ich zur Stunde mit den Aufstellungen Dahlmann's, Garbe's, Schrader's mich auseinanderzusetzen keinen Anlaß habe. Auch wenn sie recht behielten, es wäre damit doch für unsern Zweck noch nichts erklärt. Was uns anliegt, ist ja nicht die Erklärung der Übereinstimmung zwischen den Anschauungen und dem ethischen Ideal der Stoiker einerseits und indischen Anschauungen und ethischen Idealen andererseits. Erklärung heischt uns vielmehr die Tatsache, daß uns in den Schriften der jüngeren Stoiker mit einem Male Grundsätze entgegentreten, die sich von den mit indischen, buddhistischen in innerer Verwandtschaft stehenden der älteren Stoiker in demselben Grade abheben, als sie der christlichen Anschauung und dem christlichen Ideale nahekommen. Daran, daß diese jüngeren Stoiker mit dem Tao-teh-king bekannt gewesen wären, ist natürlich nicht zu denken. Haben sie denn vielleicht — unbewußt — gestanden unter christlichem Einfluß? Ich hätte auf diese Frage, die schon oben (S. 32) bei der Mitteilung der Ergebnisse der Hüpeden'schen Untersuchung gestreift wurde, eine andere Antwort selber nicht zu bieten als die oben (S. 66, Anm. 1) wiedergegebene von C. Cleß.[2])

Bleibt nur noch eine Frage endlich: Ist Jesus anzusehen als ein Schüler fernöstlicher Weisheit? eines Buddha?[3]) eines Laotsze? Hat er für

---

[1]) Joseph Dahlmann, Die Sâṃkhya-Philosophie als Naturlehre und Erlösungslehre (1902), S. 255—281.

[2]) Hierzu liegt eine reiche und nicht uninteressante Literatur vor, von deren Anführung ich aber absehen zu sollen meine, weil gerade sie theologischen Lesern, den einzigen, für die ich geschrieben haben werde, am ehesten bekannt sein dürfte.

[3]) „Buddha ne fut pas plus le prototype de Jésus que Jésus ne fut une copie de Buddha. Ce sont deux anneaux d'une même chaîne, non deux aspects d'une même physionomie. Leur développement, à l'un et à l'autre, a été absolument

das Gebot der Feindesliebe eine ausländische Anleihe bei den Indern oder bei den Chinesen aufgenommen? Ich glaube, kein Verständiger wird es mir verargen, wenn ich — nun ohne Rekurs auf den leider fehlenden Raum oder die einem Programm gesetzten Schranken — es ablehne, auch hierüber noch mich auszulassen. „Mit Typhuskranken diskutiert man nicht.“ Auch nicht mit Leuten wie Notowitsch, Arthur Lillie, Georg Brandes oder selbst dem Verfasser der „Welträtsel“, wenn er — *Ne sutor supra crepidam!* — den Ursprung des Christentums zu erklären unternimmt.

Jesu waren in der Religion seines eigenen Volkes die Prämissen zu einem Gebote, wie es das der Feindessliebe ist, gegeben, geradeso wie sie den Stoikern gegeben waren, und wie in Indien für Buddha, in China für Laotsze Anknüpfungspunkte nicht gefehlt haben, zu solchem Idealaufstellen zu gelangen.

Und erinnern wir uns nun weiter, daß wir auch schon in einem Texte aus der Bibliothek Assurbānipals das Gebot gefunden haben, um das sich's uns hier handelt, so werden wir zu dem Ergebnis kommen müssen: Das Gebot ist so wenig eine nur dem Christentum oder irgendeiner anderen Religion ausschließlich eigene ethische Forderung, daß es vielmehr den Anschein hat: Wie das Ideal der allgemeinen Menschenliebe, so ersteht als deren durchaus natürliche Auswirkung auf einer gewissen Stufe allgemein kultureller und ethischer Entwicklung auch dieses höchste Ideal da und dorten selbständig, — die Blume Edelweiß, die nicht überall gedeiht, die einzig in den Alpen blüht, auch da freilich nur auf Höhen, die nicht jedermann ersteigbar sind.

---

indépendant et original, et les analogies qu'on peut faire ressortir entre eux résultent simplement de ce qu'ils vinrent en ce monde, à des titres divers, dans des temps et sous des cieux différents, avec la mission identique de l'instruire et de le consoler. Instruments, celui-ci conscient, celui-là inconscient de la même volonté suprême, ils furent, aussi visiblement que Zoroastre, Moïse et Mahomet, Pythagore, Confucius et Platon, les produits inégaux d'inégales civilisations antérieures, les artisans successifs d'un progrès postérieur égal à la somme de vérités dont chacun d'eux était dépositaire. Ce que Buddha avait commencé, Jésus l'acheva. Tout s'enchaîne en effet ici-bas, et ce que nous appelons l'histoire, n'est que la réalisation progressive d'un plan qui s'est affirmé dès que »la lumière fut«. Les religions échapperaient-elles, seules, à cette loi de l'univers, et les verrait-on éclater à l'improviste, comme un météore, . . . *prolem sine matre creatam?* Non. Fille de siècles écoulés avant de devenir mère des siècles futurs, chacune d'elles a hérité en naissant de tout ce qui est digne de survivre au passé. Si d'innombrables générations se pressent sur ses pas, c'est à cause du précieux trésor dont elles la voient gardienne, non moins que de l'entraînante hardiesse avec laquelle elle s'est mise à leur tête. Mais vienne le jour où, soit imprudence, soit décrépitude, elle se laisse distancer par ceux qu'elle avait charge de conduire, l'héritage change de mains, sans que l'interminable procession s'arrête, et les poëtes racontent, une fois de plus, qu' »un nouveau Jupiter a pris la place de Saturne vieilli«. (Fernand Hû, Le Dhammapada, p. XLVI f.)

Und das denn heißt: Unser Christentum hat das erhabene Gebot nicht als seinen ausschließlichen ethischen Besitz. Es teilt sich in diesen Ruhm mit anderen Religionen. Und weiter, auch an dem Ruhmestitel läßt sich nicht mehr festhalten, daß Jesus der erste gewesen in der Welt der Menschen, in dessen edlem Sinn ein so erhabener Gedanke aufgeblüht. Den Ruhm der Priorität haben wir, wenn wir von Buddha absehen müßten, Laotsze zuzuerkennen.

Ein Ruhm, und dieser kein so ganz geringer, bleibt doch auch so noch unserer eigenen Religion und ihrem Meister. Der, meine ich, das Liebesgebot zur Anerkennung in einem großen, ja im größeren Teil der Menschheit gebracht zu haben.

Nimmer noch fiel eine Eiche
Schon beim allerersten Streiche.

Die höchsten Ideale werden immer erst in einer Reihe von Anläufen durchgesetzt. Der Gedanke dessen, was sein sollte, ringt bei einzelnen sich durch, um ihr Privatjuwel zu bleiben, für andere außer ihnen selber viel zu hoch. Antizipationen, wie sie auch sonst in der Religionsgeschichte vorkommen. Meteore am Himmel der Menschheit, noch nicht gleich leuchtende und wärmende Sonnen.

Nehmen wir Laotsze! Ihm läßt in seinem Geist und Herzen Gott die erhabene Idee erstehen, die Ausdruck findet in dem tiefsten seiner Worte, dem Vorklang des Evangeliums. Aber: „Eine Schwalbe macht noch keinen Sommer“ — und mir kommt ein Wort in den Sinn aus Henrik Ibsens „Brant“:

Gruß von mir, Kurier des Sternenlichts!
Leuchten, verlöchen, vergehn im Nichts —

er spricht das Wort der Liebe, er spricht's hinein in sein Volk und spricht's hinein in seine Zeit, einhalb Jahrtausend schon vor Jesus. Doch ach! — man ist erinnert an ein Wort von K'ungtsze: „Daß ein Korn keimt, aber nicht gedeiht zur Blüte, ach, das kommt vor. Daß Blüten nicht gedeihn zu Früchten, ach, das kommt vor“ (Lun-yü IX, 21) — es findet da kein Echo. Wie man's zuerst vernimmt aus dem Munde des alten Sonderlings, da horcht man wohl zunächst auf und schüttelt den Kopf dazu, und K'ungtsze-Jünger nahen dem eigenen Meister: Hör' doch! Was denkst du davon: Feindschaft, Haß, Bosheit mit Wohltun, Güte, Freundlichkeit vergelten, sagt Laotsze.

Und K'ungtszes Antwort? Nein, nicht doch! meine Kinder. Sollte Gott gesagt haben? Nein, nein! nur nicht den Boden unter den Füßen verlieren! Nur immer hübsch brav auf der Erde bleiben!

Zu dem Tao-teh-king, in dem das Laotszewort sich findet, haben in der Folge in allen Jahrhunderten Interpreten des großen Weisheitspredigers

Kommentare geschrieben, zum Teil dickleibige Kommentare. An diesem Wort geh'n sie vorüber, alle. Es ist in China, als wäre es niemals gesprochen worden.

Ganz anders das bei Jesus.

Und das warum?

Darum, meine ich: er hat das Ideal nicht nur in seinem Sinne konzipiert, nicht nur gelehrt, er hat's gelebt.

Und nun: *verba docent, exempla trahunt.*

Ich kehre zurück zu dem, was ich zu Anfang sagte. Es wäre Lüge, falscher Selbstruhm, wenn wir sagen wollten: Wir, wir Christen, lieben unsere Feinde; wir Christen segnen, die uns fluchen; wir tun wohl denen, die uns hassen. Aber wir wissen: wir sollten es tun. Und schämen uns, daß wir es nicht tun. Denn was von uns gefordert wird, ist kein Unmögliches, wie z. B. der oben (S. 23) zitierte Uriel da Costa will. Der Meister hat's uns vorgelebt. Und nun denn gilt: Ein Vorbild habe ich euch gelassen, daß ihr sollt nachfolgen meinen Fußtapfen. Gehet hin und tut desgleichen!

Noch einmal jedoch sei es betont zum Schluß: Es ist nicht nur ein sachlich anfechtbares, es ist ein ohne allen Zweifel falsches Behaupten, wenn gesagt wird,[1]) ein Aufsteigen bis zu dem Gipfel der Humanität, den die Idee und das Ideal der Feindesliebe bezeichnet, würde, wo es außerhalb des Christentums vorkomme, eine Kenntnis und Benützung der Quellen des christlichen Glaubens voraussetzen. Wenn aber der Autor, der diese Behauptung aufgestellt hat, fortfährt, auch selbst diese Voraussetzung erscheine insofern unzutreffend, als die Feindesliebe ohne ein Eingehen des ganzen Menschen in den Geist des Christentums eine theoretische und praktische Unmöglichkeit sei, so sei demgegenüber ein oft zitiertes Wort von Augustin (Retr. 1,13) in Erinnerung gebracht: *„Res ipsa, quae nunc religio Christiana nuncupatur, erat apud antiquos, nec defuit ab initio generis humani, quousque Christus veniret in carnem, unde vera religio, quae jam erat, coepit appellari Christiana"*. Kürzer als der kirchlich strenge Augustin sprach die gleiche Wahrheit, er, mehr denn ein Jahrtausend später, den Christen seiner Tage zu „frommem" Ärgernisse, der Freigeist Lessing aus: „Das Christentum war, ehe Evangelisten und Apostel geschrieben hatten".

Ob das nun Wahrheit ist, mit der der christliche Prediger, der Diener der Kirche — eben ihm wissenschaftliche Handreichung zu tun, ist dieser religionsgeschichtliche Forschungsbericht vermeint — nichts anzu-

---

[1]) Wie dies z. B. M. Ott, Die Humanitätslehren heidnischer Philosophie um die Zeit Christi (Theol. Quartalschrift, 52. Jahrg., S. 368), tut, er speziell, indem er die sublime Moral Senekas im Auge hat, in deren System immerhin die Feindesliebe noch keinen Platz habe.

fangen vermag? die er ohne Gefahr für sich selber an die Gemeinde nicht gut weiterreichen kann? Es war ein echter Kirchenmann und wirkungsvoller evangelischer Kanzelredner, der diese Besorgnis widerlegt, der schwäbische Oberhofprediger und Prälat Karl Gerok, der aus solcher Wahrheitserkenntnis heraus in seinen „Pfingstrosen“ (1864), kirchliche wie nichtkirchliche Kreise auch damit und eben damit erbauend, sich vernehmen ließ:

Wie? Gönnte Gott so manch Jahrtausend,
Gelagert auf Moriah nur,
In dunkler Donnerwolke hausend
Nicht einen Blick der Völkerflur?
Nein, auch in ihre Dämmerungen
Verstreut er Funken seines Lichts;
Was Großes je ein Mensch errungen,
Von ihm getrennt, vermocht' er nichts.

Der Gott, der einst zum Sieg entflammte
Das tapfre Häuflein Gideons,
Er war's, dem euer Mut entstammte,
Ihr Heldenscharen Marathons;
Der Jonathans und Davids Herzen
Verschmolz in heil'ger Freundeslieb,
Er war's, der auch in Todesschmerzen
Dort Phintias und Damon trieb. —

Kommilitonen! theologische Kommilitonen! in Bälde und für die Dauer einer ganzen Generation Verkündiger des Evangeliums von unseren Kirchenkanzeln! — an Euch vor allem habe ich gedacht bei jedem Worte, das ich hier geschrieben — sinkt, ich bitte Euch in ernster Sorge, in Euerem künftigen Austeilen des Worts wenigstens hinter Gerok nicht zurück! „Wenn das Salz dumm wird, womit soll man's salzen?“ Theologe, Pastor heißt Führer sein. Zur Stunde führen andere, nicht wir!
